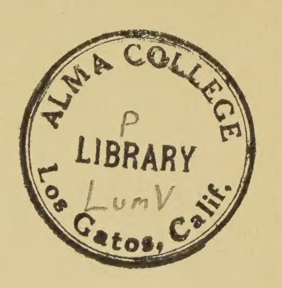
LVMIERE ET VIE

Chrétiens séparés devant l'Œcuménisme





BIMESTRIEL 19 JANVIER 1955

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS
AU COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
DE SAINT - ALBAN - LEYSSE (SAVOIE)
SOUS LA DIRECTION DU P. A. GRAIL O.P.

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent soit de Décembre 1952, soit de Juin 1953, soit de Janvier 1954.

	Abonnement ordinaire	Abonnement de soutien	le N°
Pour la France	1.000 frs	1.500 frs	250 frs
Pour l'Etranger	1.300 frs	2.000 frs	250 frs
Pour la Suisse .... (C.C.P. Colomban Frund, Fribourg II a 1975)	15 frs s.	20 frs s.	3 frs s.
Pour la Belgique et le Luxembourg .... (exclusivité à notre dépositaire : La Pensée Catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C.C.P. 129152.	200 frs b.	250 frs b.	45 frs b.
Pour les U.S.A. et le Canada .. (Représentant : Periodica, Inc. 5112 av. Papineau, Montréal 34, Canada).	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

— La première année est épuisée.

— Pour tout changement d'adresse, joindre 45 frs en timbres.

— Pour tout paiement bien mettre au dos du mandat notre référence ou toutes indications utiles sur ce versement.

Le numéro spécial (n° 11) est en vente au prix de 400 frs (à l'étranger, selon le cours du change).

REDACTION — ADMINISTRATION
« LUMIERE ET VIE »
SAINT-ALBAN-LEYSSE (SAVOIE)
C. C. P. Lyon 3038-78

S O M M A I R E

NUMERO XIX JANVIER 1955

EDITORIAL

LA TUNIQUE SANS COUTURE 3

La désunion des chrétiens : un des problèmes les plus douloureux de notre monde contemporain.

Dom Grégoire BAINBRIDGE, O.S.B.

L'ORTHODOXIE 9

Les Eglises orthodoxes, trop peu connues des catholiques d'Occident, recèlent de grandes richesses chrétiennes.

François BIOT, O.P.

LE PROTESTANTISME 27

Le protestantisme est en quête de l'unité. Sur quels fondements théologiques appuie-t-il ses efforts?

René BEAUPÈRE, O.P.

L'ANGLICANISME 47

L'Anglicanisme occupe une place à part parmi les confessions chrétiennes et ses efforts pour l'unité méritent une étude spéciale.

Jérôme HAMER, O.P.

MISSION DE L'ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE .. 65

Que peuvent faire les catholiques? Dans quel esprit doivent-ils travailler avec leurs frères non-catholiques pour tenter de restaurer l'unité des chrétiens?

Marie-Joseph LE GUILLOU, O.P.

LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES 83

Un organisme dont l'influence et l'action sont de plus en plus profondes dans tout le monde chrétien.

CHRONIQUES

P. MICHALON, P.S.S.

LE CŒUR DE LA TACHE ŒCUMÉNIQUE.. 98

La prière est le moteur secret de tout le labeur œcuménique.

Georges TAVARD, A.A.

L'ASSEMBLÉE D'EVANSTON 110

L'événement œcuménique le plus important de 1954.

LIVRES

Karl Barth

Dogmatique (L.-M. Gaboriau) 117

L. Vaganay

Le problème synoptique (M.-E. Boismard) 120

Nédoncelle

De la fidélité (H. Bouëssé) 121

etc., etc...

La Tunique sans couture

S'il est dans l'enseignement apostolique une idée essentielle, — au point que l'on pourrait parler de hantise, — c'est bien celle de l'Unité. Toutes les Epîtres de saint Paul, l'Evangile et la Première Epître de saint Jean sont dominés par ce souci. Ce n'est point par besoin de rétablir ce sens dans les communautés primitives, mais c'est avant tout et surtout comme une exigence doctrinale.

Nous pouvons en effet suivre dans l'œuvre de saint Paul le long déroulement d'une pensée qui tend à enclore toutes choses dans l'Un. L'affirmation de base est l'unicité divine dont l'Apôtre avait, de par son appartenance raciale, de par sa formation, de par sa vie personnelle, un sens aigu. « Dieu est un » rappelle-t-il souvent (Rom. III, 29-30; Rom. XVI, 27; Gal. III, 20...). *En face de cette unicité divine il y a pour lui, — cela aussi par révélation, — une unité absolue de l'espèce humaine. Dans le discours qu'il prononça devant l'Aéropage, il déclare : « Il a fait naître d'un* seul *homme* tous *les peuples; il les a installés sur toute la surface de la terre, fixant à chacun les bornes de son existence et les limites de son domaine afin qu'ils le cherchent et qu'ils essayent en tâtonnant de le trouver »* (Act. XVII, 26). *On sait la place que tient dans sa pensée le premier Adam.*

Cette unité d'origine, cette unité de race com-

mande une unité de sort. Le premier homme a transgressé le commandement. Il a amené sur lui le péché et la mort. Cette histoire de l'unique Adam agit sur toute l'humanité. « En conséquence, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort; et ainsi la mort a atteint tous les hommes parce que tous ont péché » (Rom. V, 12). *Cette universalité de la condition pécheresse est un thème cher à l'Apôtre : « Il n'y a pas de distinction. En effet tous ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu »* (Rom. III, 22, 23).

Du péché ainsi répandu, nait pour tous le même besoin de salut. Israël lui-même, dont Paul se plaît pourtant à rappeler l'élection et les privilèges, n'échappe pas à cette nécessité; comme les autres peuples, Israël est pécheur. Lorsque le juif Saul aura reconnu en Jésus, le Messie, le Sauveur, le même sens de l'unité dominera sa pensée de disciple.

De même qu'il y a un seul *Dieu, il y a* un seul *Seigneur. Sous sa plume cette affirmation reviendra sans cesse; c'est le centre de sa foi. « En effet, s'il y a bien des prétendus dieux soit au ciel soit sur la terre, — comme il y a vraiment des dieux en nombre et des seigneurs en nombre — cependant pour nous il n'est qu'*un seul *Dieu le Père, de qui sont toutes choses et nous pour lui, et qu'*un seul *Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et nous par lui »* (I Cor., VIII, 4-6).

A cet unique Seigneur s'adjoint l'unique Esprit. Et ce seront alors ces formules, authentiquement trinitaires : « Les dons spirituels sont divers, mais c'est le même Esprit. Les ministères sont divers, mais c'est le même Seigneur. Les opérations sont diverses mais c'est le même Dieu qui fait tout en tous » (I Cor. XII, 4-6);

et encore plus clairement : « Un corps et un esprit selon que vous avez été appelés dans l'unique espérance de votre vocation; un Seigneur, une foi, un baptême; un Dieu et Père de tous qui est au-dessus de tout et pénètre tout et est en tout » (Eph. IV, 4-6).

De cette unité divine, de cette unité de l'Humanité suit en quelque sorte nécessairement l'unité du Médiateur que la première Epître à Timothée souligne fortement : « En effet il n'y a qu'un seul Dieu et qu'un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ qui s'est donné en rançon pour tous » (II, 5).

L'insertion dans ce plan unique *de salut se fait par* une seule *attitude intérieure : la foi, par* un seul *rite: le baptême. « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus. Vous tous qui avez été baptisés au Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, vous êtes tous un dans le Christ Jésus* » (Gal. III, 26-28).

C'est ainsi que se construit l'unique Eglise. Elle est le peuple nouveau, l'Israël selon l'Esprit; elle est le corps du Christ; elle est l'Epouse : « C'est dans un seul Esprit pour former un seul corps que nous avons tous été baptisés, soit juifs, soit grecs, soit esclaves, soit hommes libres. » (I Cor. XII, 13).

L'Eglise dans la pensée de l'Apôtre ne peut être que une *comme Dieu est un, comme le Seigneur est un, comme le Médiateur est un, comme la foi est une, comme le baptême est un. Elle est simplement l'expansion spatiale et temporelle de l'unique Seigneur.*

Cette hantise de Paul rejoint celle de Jean dont le leit-motiv semble bien être « Rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés (XI, 52), *« un seul trou-*

peau, un seul pasteur » (X, 16). *Il suffit de relire la prière sacerdotale* (XVII) *et la première Epître.*

Or, que voyons-nous? D'une part l'Eglise romaine formant un bloc compact de plus de quatre cents millions de fidèles; et, en face, une multitude d'Eglises séparées. A la dernière conférence œcuménique d'Evanston 168 *confessions ou « dénominations » étaient représentées. Dans notre Eglise il y a effectivement, un seul chef, une seule foi, un seul baptême. En dehors d'elle les confessions sont séparées par des divergences graves. Qu'y a-t-il de commun par exemple entre un protestantisme libéral et les vieilles églises orthodoxes d'Orient? Ne parlons pas des sectes, que tous rejettent; cependant Adventistes et Témoins de Jéhovah sont des millions.*

Longtemps ces Eglises se sont opposées par la violence. Le fanatisme religieux est le plus terrible. Les guerres de religion ont marqué dans notre histoire une époque terrible. Il en est ainsi un peu partout en Europe. Rares sont les pays dont l'histoire est pure de ce sang fraternel versé de part et d'autre au nom du Christ. Ces guerres ont disparu; des luttes plus pacifiques leur ont succédé. Une sorte de concurrence s'installe parfois.

Cependant un esprit nouveau souffle aujourd'hui. Tous les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, sentent jusqu'au plus profond d'eux-mêmes que le poids le plus lourd pesant sur la chrétienté est sa division. Ils comprennent mieux le message de l'Ecriture, son appel extraordinaire à l'unité. Ils voudraient voir se réaliser sous leurs yeux cette Eglise une et sainte dont ils rêvent.

Cet esprit et le mouvement qui en découle portent

le nom d'œcuménisme. Eglise œcuménique signifie Eglise universelle. La seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises vient de se tenir aux Etats-Unis, à Evanston, du 1er au 15 août. Certes l'Eglise romaine ne pouvait y être représentée. Elle ne peut engager l'autorité unique qu'elle tient du Christ dans des discussions humaines. Elle ne peut soumettre au jugement d'Eglises séparées d'elle ni sa foi, ni ses attitudes. Malgré cette absence de cette sorte de Concile mondial, l'Eglise romaine est mue par ce même Esprit qui pousse à l'union. En son sein, les hérauts de l'unité sont nombreux. Ses théologiens se penchent sur ce problème. Le R. Père Hamer dit ici même dans quel esprit ils accomplissent leur tâche.

Naturellement les théologiens catholiques voient avec des yeux de catholiques l'œcuménisme. Il en est de même d'ailleurs dans les autres confessions. Autre est la conception de l'union et de ses modes dans l'Eglise grecque orthodoxe, autre dans l'Eglise anglicane, autre dans les diverses confessions protestantes. Devant cette question cruciale, chaque église réagit suivant l'idée même qu'elle se fait de l'Eglise.

Aussi avons-nous pensé qu'il serait utile de présenter ces réactions multiples face à un unique problème. Certes nous eussions pu demander à des théologiens des diverses confessions d'exprimer leurs propres opinions.

Nous avons cependant préféré demander à des théologiens catholiques, tous préoccupés de questions œcuméniques, de faire cet exposé. Nous avons pensé trouver chez eux un esprit d'objectivité, scientifique et spirituelle à la fois, pour aborder ce travail.

Ce cahier est donc la présentation, par des auteurs catholiques, des diverses attitudes prises aujourd'ui en face de cette question fondamentale : l'union organi-

que des chrétiens et les moyens d'y parvenir. Ce ne peut être qu'une pierre apportée à cet immense édifice spirituel que sera un jour, nous l'espérons, l'Eglise terrestre du Christ. Le temps en est sans doute lointain. Mais l'éveil, le développement de l'œcuménisme, la sensibilisation des masses chrétiennes, tout cela constitue déjà « des signes d'espoir dans un temps sans espoir ».

Les divergences sont profondes, les fossés semblent humainement infranchissables. Mais ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu. C'est son intervention, demandée en la Semaine pour l'Unité, qui permettra, à l'heure fixée par Sa Sagesse de retrouver un Seul Seigneur, une Seule Foi, un Seul Baptême, dans un unique Troupeau guidé par un Unique Pasteur.

L'ORTHODOXIE

Dans les pages qui suivent, nous avons volontairement renoncé à une présentation théologique de l'Orthodoxie. Notre intention a été de montrer l'Orthodoxie de façon phénoménale, de la présenter telle qu'elle se présente, telle qu'elle se voit et voudrait qu'on la vît. C'est dire que nous n'avons fait que fournir en partie la matière première d'une critique théologique ultérieure. On voudra bien se souvenir de cette précision importante au cours de la lecture.

Lorsque, cinquante jours après sa Résurrection, Notre-Seigneur Jésus-Christ envoya du haut du ciel d'auprès de son Père, son Esprit-Saint sur ses apôtres, l'Eglise est née ; tout enfant catholique le sait. Mais les enfants catholiques et même la plupart des grandes personnes ne savent pas que ce n'est pas la seule Eglise catholique romaine qui entend remonter en ligne droite et sans interruption jusqu'à cet événement; l'Eglise orthodoxe orientale est tout aussi catégorique sur ce point.

En Occident nous sommes tout à fait habitués à voir dans le seul catholicisme le représentant pleinement accrédité du christianisme historique. En Orient la situation est différente. Là, les communautés, plutôt petites, de catholiques romains ne sont pas *historiquement* le christianisme oriental qui remonte aux apôtres. Quoi qu'il en soit du point de vue théologique et dogmatique, nous sommes bien obligés d'admettre, dès que nous nous mettons sur le plan

proprement historique de la succession des évêques sur les sièges apostoliques et autres en Orient, que ce n'est nulle part l'évêque romain (donc, catholique romain) qui représente l'Eglise du pays. Expliquons brièvement cette affirmation, à première vue, étrange.

Fortifiés et sanctifiés par la puissance divine qui s'est emparée d'eux le jour de la Pentecôte, les apôtres se sont répandus un peu partout pour prêcher l'Evangile selon l'ordre du Seigneur. Ils ont prêché, ils ont baptisé, ils ont imposé les mains pour communiquer le Saint Esprit à tous les fidèles; ils ont aussi imposé les mains à un nombre plus restreint de fidèles qu'ils ont établis présidents ou dirigeants dans les diverses communautés ou Eglises locales[1]. Ces Eglises locales se sont propagées dans l'espace et se sont perpétuées dans le temps, gardant la communion entre elles et préservant fidèlement les traditions de leurs fondateurs. On comprend bien qu'au cours des siècles les relations des Eglises entre elles aient eu à subir de rudes assauts; on devine aussi que la fidélité au dépôt reçu et aux traditions n'ait pas empêché une certaine évolution vitale. Les hérésies ont surgi, déjà du vivant des apôtres, et à diverses époques, les aspirations nationales aidant, des parties de cette chrétienté se sont séparées du grand bloc, de la grande Eglise qu'on a depuis très tôt appelée, pour la distinguer lique, universelle celle-ci par essence. La première scission des groupements séparatistes et hérétiques, l'Eglise catho- fut celle qui donna naissance à l'Eglise nestorienne. C'était en somme les chrétiens vivant dans la Syrie à l'est des frontières de l'Empire, qui avaient également embrassé l'hérésie de Nestorius et refusèrent d'accepter les décisions du concile d'Ephèse (431). La seconde suivit vingt ans après et sépara du corps de l'Eglise *grosso modo* tout ce qui n'était pas grec ou latin. C'est l'origine des Eglises monophysites qui n'ont pas accepté les définitions de Chalcédoine (451). A la différence de l'Eglise nestorienne, aujourd'hui presque éteinte, les anciens monophysites, qui, de nos jours, réclament hautement le nom d'orthodoxes et semblent accepter de plus en plus explicitement l'enseignement de Chalcédoine, sont encore assez nombreux. Ce sont les Syriens et Malabares « orthodoxes », autrefois jacobites,

les Arméniens « orthodoxes », jadis grégoriens, les Coptes et les Ethiopiens « orthodoxes », jusqu'il y a cinquante ans « monophysites ».

Restait alors le christianisme gréco-latin, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des limites de l'Empire, et les Goths. Ceux-ci, évangélisés par les ariens, ont finalement été ramenés à l'orthodoxie, cette orthodoxie catholique fidèle aux Conciles œcuméniques de Nicée, d'Ephèse, de Chalcédoine et aux autres Conciles.

Jusqu'ici et au risque d'avoir désarçonné le lecteur, nous avons employé les mots orthodoxe et orthodoxie dans plusieurs sens. En effet, ces vocables sont susceptibles de plusieurs acceptions. Fondamentalement, dans le grec chrétien l'orthodoxie c'est ce que saint Paul appelle la saine doctrine par opposition à tous les enseignements plus ou moins fantastiques et frelatés. Par conséquent, c'est l'Evangile de Jésus-Christ compris dans la tradition apostolique de l'Eglise. De là, le terme vient à signifier tout simplement ce qu'enseigne l'Eglise, et ensuite l'Eglise qui enseigne cette doctrine. On le voit, à ce dernier stade et sous son double aspect, orthodoxie, orthodoxe, vient à occuper dans les pays de langue grecque une place en tous points analogue à celle prise par catholicisme, catholique, en Occident. Et cependant, puisque en soi et étymologiquement, les mots catholique et orthodoxe ne signifient pas du tout la même chose, on se servira à l'occasion des deux termes de part et d'autre. L'occidental parlera de l'orthodoxie de sa doctrine, le grec affirmera la catholicité de son Eglise.

Depuis le cinquième siècle nous avons une seule et même Eglise aux usages multiples, mais à la foi identique qui, malgré de nombreux heurts et de multiples frottements entre l'Orient et l'Occident, continue à vivre, vaille que vaille dans l'unité de la communion ecclésiastique jusqu'au XIme siècle. Mais si l'unité de foi et de communion restait sauve, on ne peut pas en dire autant pour l'unité des cœurs. Latins et Grecs s'ignoraient, Latins et Grecs se soupçonnaient, Latins et Grecs se méprisaient, Latins et Grecs étaient susceptibles et jaloux de leurs privilèges, réels ou

prétendus tels. Ainsi ce qui devait arriver arriva en 1054, la rupture fut consommée avec violence et Occident et Orient commencèrent avec plus ou moins de conscience à vivre chacun sa vie, séparé de l'autre.

Cependant, rien ne changea, ni extérieurement ni dans l'administration et le gouvernement de l'Eglise, ni dans l'enseignement et la doctrine, ni dans les usages liturgiques, ni dans la vie religieuse du peuple.

On le voit, l'Eglise orthodoxe n'a pas d'autre origine que celle-là même de l'Eglise catholique, elle est purement et simplement l'Eglise chrétienne des parties orientales de l'Empire romain, Eglise, nous pouvons le dire, de langue grecque et de culture byzantine[2]. Par un « hasard », une permission de la divine Providence que nous ne comprenons pas, elle se trouve séparée de la communion catholique pour son plus grand dommage et le nôtre, et si, en l'an 1954, on peut dire que cette séparation est complète, il a fallu attendre des temps tout à fait récents pour que ce durcissement ait pu faire son chemin de façon néfaste. Aux XVIIme et XVIIIme siècles la Curie romaine entretenait encore des relations sporadiques et un peu méfiantes, il est vrai, avec différentes communautés grecques orthodoxes, par exemple, le Mont Sinaï, Patmos, même le Mont Athos, et en plein XIXme siècle il s'en fallut de peu que l'Eglise orthodoxe dans la Bulgarie renaissante ne ralliât la communion romaine.

L'unité de fait n'existe plus, et depuis 1054 elle n'a jamais pu être rétablie. Les efforts tentés à plusieurs reprises pour faire l'union avec l'Orthodoxie tout entière ont toujours échoué car ils n'étaient rien moins que purement religieux en leur inspiration. De part et d'autre on y voyait plutôt une alliance, un accord politique; la conscience ecclésiastique du peuple chrétien n'a pas pu admettre des « transactions » de cette espèce en matière religieuse, et devant ce refus les chefs ecclésiastiques ont dû s'avouer vaincus. Il y a bien eu, de tous temps, des passages individuels d'un camp à l'autre, il y a eu même des actes d'union entre l'Eglise romaine et des parties relativement importan-

tes de certaines communautés. Ces unions partielles ont eu leurs figures héroïques, leurs martyrs même; le grand idéal de l'union avec le siège apostolique de Rome a su susciter chez des chrétiens orientaux d'élite les plus touchants exemples de dévotion, et cependant, de l'avis de tous, aucune Eglise unie n'a su maintenir vivante la tradition authentique de l'ancienne Eglise orientale d'où elle était sortie. Toutes semblent sombrer à la longue dans une stérile imitation de la théologie, de la piété et même de la liturgie romaine, au lieu d'apporter avec elles et de communiquer leur originalité propre, si apte cependant à enrichir toute l'Eglise.

Ayant ainsi caractérisé en la schématisant à l'excès l'origine de l'Orthodoxie et la situation de ses « pièces détachées » que sont les Eglises orientales unies, il nous faut maintenant tenter d'esquisser tout aussi sommairement un portrait de l'Eglise orthodoxe en elle-même.

La première affirmation que fera tout chrétien orthodoxe après avoir professé sa foi trinitaire, christologique et sacramentelle, c'est que son Eglise est l'Eglise du Christ, cette Eglise une, sainte, catholique et apostolique du symbole de Nicée-Constantinople. Non seulement elle est cette Eglise, mais il n'y a qu'elle qui le soit : l'Eglise du Christ s'identifie avec l'Eglise orthodoxe et ne déborde pas au delà de ses limites. C'est, en somme, l'affirmation faite par le catholicisme pour lui-même, mais dans une forme encore plus catégorique et absolue : il n'y a qu'une seule Eglise du Christ: c'est nous. Les délégations orthodoxes à l'Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises à Evanston n'ont pas parlé autrement : « Nous sommes tenus de déclarer notre profonde conviction que l'Eglise Orthodoxe seule a conservé en plénitude et intacte « la foi communiquée aux saints ».

Le catholique qui rencontre cette prétention pour la première fois et qui, dans la suite, l'entend répéter à maintes reprises, ne peut manquer d'en être saisi, et surtout au moment où on lui en fait comprendre le corollaire, à savoir que c'est l'Eglise romaine papale qui, par l'instrument du

cardinal Humbert, s'est séparée de la communion orthodoxe et catholique le 16 juillet 1054, et non pas le contraire comme il l'avait toujours cru. Pour l'Orthodoxie l'Eglise catholique est schismatique; pour le catholicisme c'est l'Orthodoxie qui est schismatique. Situation, avouons-le, qui, si elle n'était pas scandaleuse et tragique, ne manquerait pas de piquant.

La revendication essentielle faite en leur propre faveur par l'Orthodoxie comme par le catholicisme, chacun de son côté, est donc identique. Cela nous montre qu'à une nuance près, leur enseignement sur l'Eglise est semblable au nôtre. Ce seul fait — et il y en a cependant tant d'autres — suffirait à mettre l'Orthodoxie sur un plan tout différent de celui où se trouvent les protestants. Nous y reviendrons. Il y a, cependant, une nuance, avons-nous dit, et elle est très importante; elle se trouve dans la manière de comprendre l'autorité suprême de l'Eglise.

Dans toute la doctrine de la primauté pontificale l'Orthodoxie voit la pire entorse qui ait jamais été faite à la vraie tradition. Dans l'enseignement et l'organisation orthodoxes l'Eglise gouvernante est considérée essentiellement comme une assemblée d'évêques dont tous sont en droit égaux. Si certains ont une préséance sur les autres, c'est une pure préséance d'honneur, qui leur est attribuée en vue de la bonne organisation et du maintien de l'ordre. C'est ainsi que les orthodoxes ne nient pas un seul instant que l'évêque de Rome soit le premier des patriarches et que, en tant que tel, il puisse, non pas de droit divin mais par délégation du corps épiscopal, constituer un tribunal suprême pour les causes ecclésiastiques, mais il n'a pas, n'a jamais eu et ne pourra jamais avoir aucun droit de juridiction épiscopale universelle telle que l'a définie le concile du Vatican. Ce rejet est total et universel.

La suprême expression de la volonté divine dans l'Eglise c'est le Concile œcuménique. Certains théologiens lui attribuent l'infaillibilité, d'autres disent que ses décisions ne sont infaillibles que lorsqu'elles sont acceptées et confir-

mées par les Eglises locales ou même la conscience de tous les fidèles.

Nous avons déjà insinué que l'Orthodoxie n'était pas un corps compact, fortement charpenté et rigoureusement unifié. En stricte rigueur de termes, il n'existe pas *une* Eglise orthodoxe, il existe des Eglises orthodoxes locales totalement indépendantes les unes des autres et dites autocéphales. Celles-ci sont unies entre elles par le seul lien de la charité, la foi et l'organisation communes, sans aucun lien juridique extérieur.

Chacune d'elles est gouvernée par un synode permanent composé d'un certain nombre d'évêques et, à l'échelon suprême dans l'Eglise locale, par de très rares conciles réunissant tous les évêques de l'Eglise donnée. Entre ces diverses Eglises n'existe aucun lien juridique. Ce point nous semble très important pour toute la compréhension de l'unité de l'Eglise telle que la conçoit l'Orthodoxie. Les différentes Eglises autocéphales sont unies dans la charité du Christ, la même foi et la même tradition, mais elles sont et elles entendent rester absolument indépendantes en tout ce qui concerne leur régime intérieur.

Oserait-on dire que le catholicisme — sans y parvenir bien entendu — s'efforce de réduire au minimum la marge entre l'idéal de l'Eglise Epouse du Christ toute belle et sans tache, et sa réalisation concrète, visible aux hommes, tandis que l'Orthodoxie se soucie relativement peu du visage extérieur et porte son effort principal sur sa vie intérieure? Ce n'est pas très exact, mais cela semble rendre une certaine différence d'accent de part et d'autre. Le catholicisme cherche à dominer le monde en le convertissant au Christ; l'Orthodoxie cherche aussi à gagner les hommes au Christ, mais entre temps elle souffre avec une patience et une endurance sans égales les attaques de ce monde « qui gît dans le Malin » [3].

Quoi qu'il en soit, il est vrai que l'Orthodoxie historique a été très peu « installée » dans ce monde. Le rôle de premier plan joué par le monachisme tout au long de

son histoire, et par un monachisme à l'ascèse rude sinon excessive, ses siècles d'esclavage que ce soit sous l'Arabe, le Turc, le Mongol ou le matérialiste moderne, tous ces facteurs lui ont appris à vivre ramassée sur elle-même, dans le désert ou à l'intérieur des quatre murs de ses temples si recueillis et si priants. Elle a compris qu'elle ne devait pas chercher ici-bas un statut définitif et que sa patrie c'était vraiment le ciel et rien d'autre. Ses ascètes l'y appelaient sans cesse par leurs exemples[4], l'oppresseur ne lui permettait pas de l'oublier. C'est aussi grâce à ce dernier facteur que l'Eglise orthodoxe est restée si près du peuple, si aimée et si vénérée par les simples gens.

L'Orthodoxie a été, dans une grande mesure, obligée de se ramasser sur elle-même et de ne point se déployer en de vastes entreprises visant à la conquête du monde pour Jésus-Christ. La force interne de l'Orthodoxie ne s'épuise pourtant pas dans la seule endurance sous l'épreuve. Quand elle l'a pu, l'Eglise orthodoxe a entrepris et mené à bonne fin des œuvres d'évangélisation de grande envergure. Ce n'est pas tout seuls que les Bulgares, les Serbes, les Roumains et les Russes sont devenus chrétiens orthodoxes. Ce sont les Grecs d'abord, puis les Slaves déjà convertis, qui ont propagé l'Evangile autour d'eux et gagné ainsi des populations entières à l'Eglise. Et les Russes, au moins, ont continué et développé cet apostolat jusqu'à la Révolution marxiste qui a inauguré pour l'Eglise de ce peuple son second esclavage. On ne connaît pas du tout, en Occident, l'effort missionnaire de la Russie parmi les peuples allogènes de l'Empire, en Chine, au Japon, en Corée et Alaska. Il est un peu inquiétant de constater, d'autre part, chez les peuples balkaniques libres depuis une centaine d'années l'absence complète de tout élan missionnaire. Nous avouons que nous ne trouvons pas d'explication à ce phénomène anormal, ni non plus au déclin du monachisme. On peut cependant voir dans la conscience grandissante de l'étroite parenté qui existe entre orthodoxes et « monophysites » un fruit du devoir de prédication qui incombe à l'Eglise. Un peu partout dans les Eglises orthodoxes du Proche-Orient on commence à se demander pourquoi on n'est pas en communion avec les Eglises nationales sorties du refus de

Chalcédoine. Cet intérêt se porte vers toutes les communautés monophysites et en particulier vers l'Eglise éthiopienne. Celle-ci envoie de nombreux jeunes gens étudier dans des écoles et séminaires grecs, et l'organe officieux du patriarcat de Constantinople écrit que « ni eux ni nous ne savons plus ce qui nous sépare ». L'Orthodoxie aura accompli une œuvre « missionnaire » de toute première importance le jour où elle aura réalisé l'union avec les autres Eglises d'Orient.

On dit toujours, lorsqu'on parle de l'Orthodoxie, que son centre et la source de toute sa vie se trouvent dans le culte liturgique.

Pour elle, la liturgie est un ensemble de textes et de gestes, de chants et de cérémonies, groupés autour d'une réalité divino-humaine qu'en même temps ils portent et communiquent. Cette réalité, si nous comprenons bien, c'est, d'une part, la louange offerte à Dieu par l'homme dans et par la communauté réunie, louange que Dieu le rend apte à lui présenter par le baptême et la confirmation, c'est-à-dire le don de son Esprit, et d'autre part c'est la communication à l'homme dans l'assemblée du don divin qu'on appelle la grâce. Donc, il faut d'abord qu'il y ait la communauté légitimement réunie dans le Christ par la puissance de l'Esprit-Saint pour le service du Pére [5]. Pour être légitimement réunie, cette communauté doit obligatoirement être présidée par un chef et pasteur dûment mandaté et établi par l'autorité de l'Eglise, représentée par l'évêque, ou par tout l'ensemble de l'Eglise orthodoxe locale lorsqu'il s'agit de lui donner un pasteur suprême.

Parfois devant le caractère prenant du culte orthodoxe, quelques-uns seraient tentés d'oublier ses exigences hiérarchiques très strictes. L'assemblée de clercs et de laïcs dans l'Eglise orthodoxe est rigidement ordonnée; elle n'est nullement une réunion « revivaliste ».

Au sanctuaire se trouvent l'évêque et ses prêtres avec les diacres; devant les cancels — devenus dans la suite l'iconostase — se tiennent les clercs inférieurs et les chantres,

puis dans le corps de l'église les chrétiens baptisés, enfin dans le narthex, les catéchumènes et les pénitents. L'intendant général, le coryphée de l'assemblée des fidèles, le lien entre le *presbytérion* et le *naos* du peuple, c'est l'archidiacre aidé de ses diacres inférieurs. Ce tableau familier aux étudiants de l'antiquité chrétienne est, en somme, très bien conservé dans l'Eglise russe de nos jours, moins bien chez les Grecs qui n'ont plus de sous-diacres et qui ont supprimé le trône de l'évêque dans l'abside derrière l'autel.

Le culte orthodoxe est, disons-nous, fortement hiérarchisé. Que faut-il donc penser du grief qu'on lit parfois sous la plume d'écrivains orthodoxes avertis, à savoir que le peuple ne voit plus dans l'évêque qu'un figurant pour rehausser l'éclat des offices? Il nous semble que c'est une grosse exagération. A l'encontre des évêques catholiques qui semblent ne plus prêcher du tout, les évêques orthodoxes sont d'infatigables et très éloquents annonciateurs de la parole du salut à leurs ouailles. Ils écrivent des lettres pastorales, mais surtout, à de très rares exceptions près, ils ne célèbrent jamais sans saisir l'occasion d'instruire le peuple qui, de son côté, écoute avidement ce que leur pasteur leur dit. Ensuite, tout croyant orthodoxe sait que l'évêque est le chef dans son territoire, qu'il est le successeur des apôtres, la seule source de la grâce sacramentaire, le gardien de la foi, le gouverneur, pasteur et juge du peuple de Dieu. L'Eglise orthodoxe possède des évêques administrateurs, mais, nous semble-t-il, en petit nombre, et nous n'avons pas l'impression que le don d'administration vienne très haut sur la liste des qualités qu'on recherche dans un candidat à l'épiscopat. On voudrait avoir un pasteur, un prédicateur, un homme instruit et capable, mais surtout un père spirituel, un intercesseur, un homme de prière et de conseil, un sanctificateur comme on dit si bien en russe. L'évêque est, bien certainement, un liturge, le liturge par excellence, et rien ne pourrait être plus conforme à l'authentique tradition — saint Ambroise, saint Augustin ou saint Grégoire n'auraient-ils célébré la messe « pontificale » que quatre ou cinq fois par an ?

Parce qu'il est hiérarchique, le culte orthodoxe est également très profondément communautaire, et si cet idéal a

subi quelques fléchissements à l'époque moderne, les signes d'un retour à une meilleure compréhension ne manquent pas.

Une première exigence d'un culte communautaire c'est qu'il soit célébré dans une langue suffisamment compréhensible, pour que le peuple puisse saisir le sens de ce qu'on lit et chante. Ceci est généralement le cas. Si le grec liturgique et le slavon sont parfois difficiles, d'autres langues telles que le roumain et l'arabe sont immédiatement intelligibles. Cet emploi d'une langue abordable, même lorsqu'elle n'est pas tout à fait l'idiome parlé, permet et encourage du coup une participation totale à ce qui se passe, même si on ne chante pas. Il n'y a pas seulement quelques individus qui suivent attentivement, toute l'assistance, normalement debout, souvent assez serrée, est ainsi unie dans un seul et unique mouvement conjugué. Au moins en est-il ainsi aux moments les plus solennels des offices ; aux passages de moindre intérêt, il est naturel et prévu même que l'attention soit moins tendue.

Mais c'est surtout par le contenu et la forme que les textes liturgiques se distinguent de ceux de l'Eglise latine. Comme le remarquait avec admiration un Orthodoxe qui avait assisté pendant quelques jours à des offices latins : « L'office latin c'est de l'Ecriture sainte à l'état pur ». La liturgie byzantine à l'origine était jusque dans certains détails très semblable à la romaine. A l'encontre de ce qu'on pense souvent, la romaine a peu évolué dans ses lignes essentielles, tandis que « l'immuable » Eglise byzantine a brodé sur les textes scripturaires (psaumes, etc) pour les rendre plus assimilables pour les fidèles. L'office tel qu'il se trouve dans les livres liturgiques est d'une admirable richesse mais d'une longueur démesurée, aussi n'est-il plus célébré en entier nulle part, pas même dans les monastères du Mont-Athos. Que fait-on donc ? On chante et lit une partie des compositions poétiques, souvent très belles et toutes tissées de citations et de réminiscences bibliques. C'est à tort, croyons-nous, que certains voient dans cette évolution une dégénérescence. Nous sommes d'accord : elle ne doit pas aller trop loin, nous l'avons dit, mais les offices

paroissiaux ont le grand mérite de présenter sous une forme assez abordable des idées riches et nourrissantes dont l'âme même des moins instruits peut se repaître. L'office orthodoxe est biblique bien qu'il n'y ait pas beaucoup de psaumes ni de lectures bibliques, il est très théologique et dogmatique, présentant la doctrine sur le mode lyrique. Ceci ne peut être saisi que sur un exemple, c'est pourquoi nous nous permettons de citer ici un texte pris dans les Matines de dimanche que tout orthodoxe connaît par cœur. Ce petit hymne suit immédiatement la lecture d'un texte évangélique racontant la résurrection du Seigneur :

> Ayant contemplé la Résurrection du Christ,
> adorons le saint Seigneur Jésus,
> le seul exempt de péché.
> Nous adorons votre Croix, ô Christ,
> et nous chantons et glorifions votre sainte Résurrection;
> car vous êtes notre Dieu :
> en dehors de vous, nous n'en connaissons pas d'autres;
> c'est votre nom que nous proclamons.
> Venez, tous les croyants,
> adorons la sainte Résurrection du Christ;
> voici que par la Croix,
> la joie est venue dans tout le monde.
> Sans cesse louant le Seigneur,
> chantons sa Résurrection :
> car, ayant souffert la Croix pour nous,
> il a terrassé la Mort par sa mort.

Comme on le voit, ce poème est truffé de réminiscences bibliques, en même temps il fait en quelques traits la synthèse entre la croix et la résurrection, mystère du passage de Jésus-Christ, et résume tout dans un élan de joyeuse adoration envers le Seigneur triomphateur de la mort. C'est un exemple typique entre mille.

Un dernier aspect de la pratique liturgique sur lequel nous nous arrêterons un instant, découle de ce que nous avons déjà noté à son égard : c'est l'atmosphère générale, chaude et vivante, et, d'autre part, le comportement à la fois solennel et familier des célébrants.

L'analyse de ceci n'est pas facile à faire, mais le fait

aura été constaté par tous ceux qui ont eu la possibilité d'assister à des offices orthodoxes. Nous dirions volontiers que cette atmosphère vivante doit être attribuée au manque relatif de contrainte extérieure : il n'y a ni chaises ni bancs, ce qui permet non seulement une libre mais discrète circulation pendant les offices, mais aussi des génuflexions et prostrations multipliées ; il n'y a pas de respect humain qui impose une stricte abstention de toute manifestation extérieure de la piété. L'orthodoxe est un homme complet et il prie comme un homme complet, corps et âme. Une pensée le frappe dans le texte qu'on lit, le voilà qui « se couvre » du signe vivifiant de la croix en s'inclinant ou en se prosternant par terre. Ceux qui l'entourent n'y font pas la moindre attention. Chacun est libre de répondre ouvertement et publiquement aux mouvements de sa propre dévotion. Parfois cette dévotion pourrait être mieux instruite ou plus solidement fondée, mais elle est réelle et elle est le fruit d'une participation active à ce qui se passe dans l'église.

Peut-être l'un ou l'autre aura-t-il eu l'impression en lisant ces lignes qu'un office orthodoxe doit ressembler à une foire. Rien ne serait plus inexact. Avec toute cette liberté laissée à l'individu, il règne en général un grand calme d'une tenue très digne, car la présence divine ou mieux la présence du Dieu-Trinité et de toute la curie céleste dans l'église est presque un fait d'expérience sensible. On sait qu'en entrant dans l'église on quitte le monde, physiquement même, pour entrer dans le mystère de la vie céleste.

Si, à ce propos, nous avons parlé de l'attitude des célébrants à la fois solennelle et familière, cultuelle mais sans contrainte, ce n'est pas par un pur souci de pittoresque et de folklorique, mais parce que nous verrions volontiers là-dessous un trait de l'Orthodoxie, sinon essentiel, au moins, constant et typique. L'Orthodoxie estime la liberté, l'absence de contrainte, l'occidental risquerait de n'y voir qu'un manque d'ordre. L'esprit latin cherche à atteindre dans tous les domaines l'ordre le plus parfait, et notamment dans la vie liturgique où gestes et actions, textes et

chants sont réglés jusque dans le dernier détail. En Orient aussi, il existe des rubriques, mais elles sont bien plus discrètes. Elles donnent les grandes lignes, et encore pas toujours, mais n'entrent pas dans les moindres détails. En conséquence, les gestes liturgiques sont peu standardisés et l'attitude du prêtre et du diacre est d'autant plus libre. Le prêtre n'est pas attaché inséparablement à l'autel, il le quitte, il peut se promener, aller chanter avec le chœur par moments s'il y a peu de chantres, faire lui-même son propre acolyte s'il n'en a pas, mais tout le temps et surtout devant l'autel avec une tenue qui exprime le respect du sacré.

Rien ne pourrait être imaginé de plus étranger à l'Orthodoxie que le manichéisme. Elle se sert de toutes les choses, de tous les sens de l'homme pour rendre son culte au Dieu immatériel et pour établir le contact entre Dieu et l'homme. Peut-être pourrait-on comprendre à cette lumière les exigences ascétiques de l'Orthodoxie traditionnelle.

L'Orthodoxie bien comprise n'a rien de la religion de facilité que quelques-uns seraient tentés d'y voir. L'homme est appelé à une destinée qui proprement dépasse toute imagination — saint Paul l'a dit —, il ne peut y parvenir par ses propres forces sans l'aide de la grâce divine, mais celle-ci ne pourra mener à bien son travail de divinisation de l'âme *et* du corps sans la collaboration de tout l'homme, âme et corps, avec toutes ses facultés et tous ses sens. Les textes liturgiques de l'Octoèque dits « de componction » ne cessent de le rappeler jour après jour.

Nous aimons penser que nous avons esquissé dans ces pages quelques traits d'un portrait de l'Orthodoxie que ne renierait pas un orthodoxe ; nous n'avons pas essayé de donner une analyse exhaustive de toutes les caractéristiques de l'Eglise orientale. De ce qui a été dit, il n'est pas difficile de tirer certaines conclusions relatives à la place qui revient à l'Orthodoxie parmi les nombreuses communions du monde chrétien.

L'Eglise orthodoxe n'a rien de protestant. Cela étant, il nous semble d'autant plus regrettable que certains protestants bien intentionnés essayent de se convaincre et de convaincre les Orthodoxes eux-mêmes que leur destinée est liée à celle des communautés issues de la Réforme[6].

Les orthodoxes n'ont sur le plan ecclésiologique rien de commun avec le protestantisme, et une des preuves les plus frappantes de la vitalité catholique de cette Eglise c'est que malgré des générations successives de théologiens formés dans les universités protestantes allemandes et anglaises, elle reste ce qu'elle a toujours été : l'Eglise du Christ en Orient. Si l'on avait encore besoin de preuves, ses porte-parole à Evanston se sont chargés d'en fournir une claire et éclatante.

D'ailleurs, cette conscience de l'étroite consanguinité qui lie essentiellement et inséparablement orthodoxie orientale et catholicisme occidental, nous est révélée dans une série de documents remarquables issus récemment des milieux grecs. Nous citons d'abord un article du professeur Alivisatos publié dans le quotidien athénien *I Kathimerini* du 25 mars 1952, ensuite l'article du professeur Ioannidis dans le bulletin officiel de l'Eglise de Grèce *Ekklisia* du 1er juin 1954, plusieurs articles du professeur Karmiris dont le dernier se trouve dans *The Orthodox Observer*, d'août 1954, et pour terminer une lettre de Mgr Athénagore, évêque d'Elaia, au cardinal Mc Intyre, archevêque de Los Angeles, *ibid.*, septembre 1954[7]. Tout en regrettant les « erreurs et déviations » catholiques, ces auteurs proclament d'une seule voix l'urgente nécessité de l'union entre les deux Eglises-sœurs. Il existe, outre des questions secondaires difficiles mais d'importance moins grande, seulement deux grands chefs de désaccord entre les deux Eglises : la procession du Saint-Esprit et l'infaillibilité avec la primauté de juridiction universelle du Pape. Seulement deux questions, mais quelles questions ! surtout la seconde. Ce qui, malgré la difficulté des problèmes, nous semble très consolant dans tout ceci, c'est l'évident désir de faire cesser le « maudit schisme » et la volonté arrêtée de mettre tout en œuvre pour arriver à cette consommation. Les théolo-

giens grecs ne se font aucune illusion sur l'ampleur et la difficulté du travail : étude des sources, compréhension profonde du dogme, confrontation loyale des positions respectives, solutions des conflits théologiques. Ils ne prévoient pas l'union pour demain ou après demain. Ils reconnaissent aussi la nécessité primordiale de la préparation de tout le peuple chrétien de part et d'autre pour susciter chez lui aussi le désir de l'unité. Une « union » des Eglises sans fondement ni réponse dans l'âme et le cœur du peuple chrétien n'aurait que le triste sort des unions précédentes conclues entre diplomates. L'unité ne pourra être l'œuvre ni de diplomates (fussent-ils ecclésiastiques), ni de théologiens spécialisés, ni des évêques même. Ce sont les Eglises tout entières : pape, patriarches, évêques, clercs et fidèles qui doivent s'unir en une réelle unité d'âme et de cœur.

C'est pourquoi il faut accueillir avec la plus grande reconnaissance ces déclarations de milieux orthodoxes autorisés, mais encore faut-il reconnaître — et leurs auteurs seraient les premiers à le faire — que l'Eglise de Grèce n'est pas toute l'Eglise orthodoxe. En second lieu, il ne peut être question que les Eglises de derrière le rideau de fer fassent des déclarations semblables. Dans ces dernières l'anti-romanisme traditionnel en Orient s'est vu renforcer par un anti-vaticanisme d'inspiration « idéologique » toute nouvelle, et qui n'a rien à faire avec l'authentique tradition de l'Orthodoxie ni avec une compréhension quelconque de la révélation chrétienne.

Pour entamer des études et des discussions sur les lignes indiquées par les théologiens grecs, il faut que le second interlocuteur se montre prêt à y prendre part. Nous catholiques, allons-nous laisser sans réponse ces appels et ces invitations ? Sinon, quelle forme pratique prendra notre réponse ? Espérons que cette réponse puisse être donnée sans trop perdre de temps, une réponse sérieuse, réfléchie et concrète. Ne saura-t-on pas trouver quelque part dans l'Eglise des théologiens et canonistes très solides, profondément versés dans l'histoire des dogmes, ouverts et compréhensifs, larges de vues, humbles, patients, épris de charité et de vérité, qui puissent être affectés de façon stable

à ce genre d'études ? Les qualités requises sont exceptionnelles, mais Dieu n'abandonnera pas son Eglise à cette heure. Prions-le de donner les talents et de susciter les bonnes volontés.

Terminons cette esquisse en rappelant qu'à l'heure actuelle, il n'existe comme pays libre où l'Orthodoxie soit chez elle, que le royaume de Grèce et l'île de Chypre. Nulle part ailleurs elle ne peut s'exprimer, nulle part ailleurs nous ne pouvons la rencontrer dans son plein épanouissement, que ce soit à cause du régime communiste, à cause de sa situation de communauté minoritaire (pays arabes, Israël) ou de sa condition d'émigrée. Essayons d'apprendre ce que nous pouvons de l'Orthodoxie telle qu'elle est. En tant que catholiques, convainquons-nous bien que l'unité chrétienne est affaire non point de démarches diplomatiques et d'unions partielles, mais de foi et d'amour divins. Gardons-nous bien de succomber à la tentation de vouloir prendre part dans les disputes de famille entre orthodoxes, ou de vouloir enfoncer un coin entre une Eglise particulière et une autre avec laquelle elle pourrait avoir des difficultés passagères. L'unité catholique et orthodoxe est une chose infiniment précieuse. Elle devra être pleinement catholique et pleinement orthodoxe, ardemment souhaitée par tout le peuple chrétien et implorée comme une grâce de Dieu, un suprême bienfait de la charité et de la « philanthrôpia » divines.

Dom Grégoire Bainbridge.

NOTES

1. *Actes*, 20, 17 ss.; *Tite*, 1, 5.

2. Des communautés latines existaient déjà nombreuses en Orient avant le schisme. C'étaient des colonies d'étrangers avec leurs aumôniers, et c'est plus ou moins ce qu'elles sont demeurées. Les puissances maritimes de Venise et de Gênes firent beaucoup pour entretenir et même pour étendre le catholicisme romain dans plusieurs régions, mais la disparition des Italiens a été suivie par une rapide régression

du catholicisme dans les îles de la mer Egée. On peut se demander si, avec le déclin de l'influence occidentale, le même sort n'est pas réservé aux latins dans les pays arabes.

3. *I Jean*, 5, 19.

4. Il y a là un problème complexe pour l'Orthodoxie moderne : partout le monachisme se meurt et disparaît.

5. « En ce jour la grâce du Saint-Esprit nous a réunis, et tous, portant notre croix, nous disons : Béni Celui qui vient au nom du Seigneur; Hosanna au plus haut des cieux » (Dimanche des Rameaux). Ce texte liturgique ainsi que les autres cités plus loin sont empruntés à E. MERCENIER : *La prière des Eglises de rite byzantin*, Chevetogne.

6. On peut en lire un exemple sous la plume de M. H. CLAVIER dans *Le Christianisme au XXe siècle*, du 20 sept. 1951.

7. Tous ces documents sauf le dernier, qui est en anglais, ont été écrits en grec. Le premier semble avoir passé inaperçu, les trois autres sont publiés *in extenso* ou en résumé dans *Irénikon* 1954, fascicules 2, 3 et 4.

PROTESTANTISME ET UNITÉ [1]

Depuis quelques dizaines d'années, on constate dans le protestantisme un désir d'unité chrétienne. N'appartenant en propre à aucune confession[2], ni même aux dénominations qui ont accepté de prendre part au « Mouvement Œcuménique » du « Conseil Œcuménique des Eglises », ce désir s'est développé en un vaste mouvement universel qui échappe en partie à une organisation d'ensemble. Au « Conseil Œcuménique des Eglises » comme ailleurs le protestantisme apporte sa manière originale d'envisager l'unité chrétienne et par conséquent les moyens d'y atteindre.

Il ne s'agira ici que du protestantisme proprement dit. Sans doute les limites n'en sont pas aussi précises que celles du catholicisme romain ou même de l'orthodoxie. Pourtant elles laissent en dehors du protestantisme les communions chrétiennes qui admettent certaine autorité normative autre que l'Ecriture Sainte, notamment les sectes. Ce point est important : nous devons nous garder de confondre sectes et protestantisme, même si, de fait, de très nombreuses sectes sont issues de celui-ci ; dès lors qu'elles admettent des écrits et des révélations normatives autres que l'Ancien et le Nouveau Testament, elles ne peuvent être appelées protestantes.

Le protestantisme, on le sait, est un mouvement religieux dont l'origine remonte à la révolte de Luther, de Calvin et d'autres « Réformateurs » contre l'état de l'Eglise au XVIe siècle. N'ayant pu obtenir des chefs ecclésiastiques

la Réforme intérieure de l'Eglise, le mouvement s'organisa en un nombre grandissant d'« églises » diverses, séparées non seulement d'avec Rome, mais aussi entre elles.

Il est impossible de préciser le nombre actuel de protestants. On peut les classer en trois groupes principaux : les *Luthériens*, qui sont les plus nombreux, se rencontrent surtout en Allemagne, dans les pays scandinaves et baltes, et aux Etats-Unis ; les *Calvinistes* ou « Réformés » représentent à peine le tiers des luthériens, mais jouent un rôle aussi et peut-être même plus important ; on les trouve en Suisse, en Allemagne, en Europe Centrale et Orientale, en France (environ 500.000 sur les 800.000 protestants français) ; enfin les autres protestants que l'on peut réunir sous le nom de *non-conformistes*, sont nombreux en Angleterre où sont nées la plupart de leurs confessions, en Ecosse, et surtout aux Etats-Unis. Les protestants ont en outre, notamment depuis un siècle, de très nombreuses missions, assez souvent florissantes, dans la plupart des pays où ils ne comptent pas encore d'églises autonomes.

Le problème de l'unité chrétienne, d'une manière générale, ne se pose pas pour les sectes : chacune se considère comme seule capable de procurer le salut dont sont exclus tous ceux qui ne sont pas ses membres[3]. Il se pose au contraire de façon très consciente à la plupart des confessions chrétiennes protestantes.

Malheureusement le problème n'est pas simple : entre les multiples confessions l'accord n'est pas fait sur l'unité de l'Eglise et sur la manière de la promouvoir. Déjà, entre luthériens et calvinistes, des différences s'affirment de plus en plus soulignées à mesure que se développe, en même temps que l'œcuménisme, la conscience confessionnelle ; ces différences sont plus nettement tranchées quand il s'agit d'autres dénominations non-conformistes : méthodistes, congrégationalistes, quakers, etc... On s'efforcera ici de dégager des constantes qui pourraient spécifier une position protestante devant l'œcuménisme ; mais au risque de

manquer de clarté, on devra aussi prendre note, à l'occasion, de ces divergences au bénéfice d'une fidélité plus grande à la réalité. Est-il nécessaire de préciser que dans les pages qui vont suivre, et jusqu'au moment où on essayera de porter un jugement sur l'effort protestant vers l'unité, on cherchera à exposer aussi fidèlement que possible les positions protestantes, sans les critiquer d'un point de vue catholique.

***

Unité et désunion.

Chaque fidèle protestant affirme dans sa foi l'Eglise Une, Sainte, Catholique, Apostolique.

> « L'Eglise nous est... proposée à croire, écrit Calvin dans *l'Institution chrétienne* (Commentaire sur le Symbole des Apôtres, chap. 4) afin que nous croyons toute la multitude des Chrétiens être conjointe par le bien de la foi et assemblée en un peuple, duquel le Seigneur Jésus soit Prince et Capitaine ; même qu'elle est unie en un corps, duquel Christ est le Chef ; comme Dieu a éternellement élu tous les siens en lui, afin de les assembler en son Règne ».

L'Eglise est donc l'assemblée des élus qui ont été, qui sont ou seront réunis dans l'unité par et dans le Christ qui en est la Tête. C'est elle l'épouse, le corps, la plénitude de Celui qui remplit tout en tous. De même que la qualité d'élu est cachée aux yeux des hommes et connue par Dieu seul, en Jésus-Christ, de même l'Eglise qui réunit les élus n'est pas connue par l'homme : elle n'est atteinte que dans la foi. C'est cette église invisible, l'*Una Sancta*, dont les limites ne correspondent à aucune frontière humaine, confessionnelle ou autre. La division réelle, celle qui sépare les élus des damnés, passe à travers toutes les confessions chrétiennes que nous connaissons. Aussi bien parle-t-on

d'unité en Jésus-Christ, qui n'a rien à voir avec la division en églises. Les chrétiens véritables, ceux qui croient en Jésus-Christ en toute vérité, qui sont donc des élus, se rencontrent dans toutes ces églises de la terre, et forment ainsi entre eux, dans le Christ, mais en Lui seul, l'unité de l'Eglise. Le premier devoir de tout chrétien est de vivre par la foi — ce serait impensable autrement — l'unité en Jésus-Christ, qui est déjà donnée dans le fait même de l'élection ; en Christ, l'unité est un don initial et parfait qu'il n'y a pas à conquérir, mais à recevoir dans la foi et l'action de grâces.

Mais la prise de conscience, plus vive depuis quelques années, de notre unité en Christ s'accompagne d'un étonnement douloureux devant notre désunion en confessions séparées. Le scandale de la division des chrétiens, c'est que les membres du Corps du Christ se dispersent en « églises » qui s'excluent les unes les autres ou du moins ne participent pas à une même « communion ».

On voit se dégager le problème : comment des confessions non unies, séparées entre elles, et parfois violemment, peuvent-elles compter des membres fidèles unis entre eux, par le plus profond d'eux-mêmes, à savoir par la foi en Jésus-Christ, elle qui précisément leur a été proposée par ces confessions discordantes ?

Intercommunion.

A cette question, douloureuse pour beaucoup, la réponse pourrait paraître simple : il suffira de se considérer les uns les autres avec tolérance, voire même avec une bienveillante charité. Chaque confession pourrait admettre que les autres confessions sont aussi valables, qu'elles témoignent de la révélation en Jésus-Christ, assez pour qu'en elles vivent des chrétiens authentiques. On aboutirait peut-être à présenter la division en plusieurs églises comme une nécessité de l'esprit humain, incapable de saisir entièrement la Parole de Dieu : chaque église exprimerait tel ou tel aspect

de cette Parole, par suite de diverses circonstances, historiques ou géographiques, l'unité de l'Eglise serait alors suffisante le jour où cette affirmation serait vécue par toutes les églises.

Cette manière de voir peut être celle d'un certain nombre de protestants pour qui l'unité sera atteinte quand toutes les confessions chrétiennes se reconnaissant mutuellement comme autant de manifestations de l'*Una Sancta* accepteront d'être en communion les unes avec les autres malgré des divergences dogmatiques : Ce qui signifie essentiellement que les fidèles pourront participer à la Sainte Céne de chacune d'elles et que leurs ministres pourront librement accomplir leur ministère. Ainsi pour les quakers, les congrégationalistes, pour d'autres encore, l'unité de l'Eglise signifie la pleine *intercommunion* et la coopération des églises chrétiennes, qui sont telles du moment que leurs membres reconnaissent Jésus comme Seigneur et Sauveur[4].

Solution inadéquate.

Cependant cette manière de voir semble très insuffisante aux confessions dont le souci d'unité dogmatique et organique est plus grand. On fait remarquer en effet que l'unité chrétienne n'est pas et ne peut être la somme des affirmations humaines sur Dieu et Jésus-Christ, mais qu'elle est une Personne vivante qui a exprimé un message explicite auquel rendent témoignage les écrits apostoliques, de telle sorte qu'il ne peut y avoir en christianisme qu'une seule et unique vérité en dehors de laquelle il n'y a que mensonge et erreur. De ce fait on refusera non seulement d'accepter la communion avec des confessions qui admettent l'erreur à côté de la vérité, mais même de tolérer cette erreur. Sur le plan de la foi, la tolérance est impossible; car la foi comporte un don de soi absolu qui ne permet aucune compromission. La tolérance trouve sa place dans les relations de personnes entre elles; elle doit même, en christianisme, fleurir en charité vraie; cette

charité vraie comporte précisément une intransigeance sur le plan de la fidélité inconditionnée à la révélation de Dieu, à Sa Parole qui est Jésus-Christ. Elle ne peut aucunement se traduire en indifférence doctrinale.

L'unité visible serait-elle impossible?

On pourrait peut-être, à force d'insister sur l'importance de l'accord doctrinal, en venir à douter de la possibilité même de l'unité, la rejeter comme un rêve chimérique, auquel il faille renoncer sur cette terre.

Sans doute, en fonction des dangers communs qui menacent la chrétienté toute entière, pourrait-on chercher à s'unir; mais cette union reste purement tactique.

Il faut ici dissiper nettement l'équivoque : la recherche d'une union tactique pour sauver des biens de civilisation valables à leur plan, ne doit pas être regardée comme de l'œcuménisme au sens précis qu'a pris ce mot depuis quelques dizaines d'années : l'œcuménisme est une recherche de l'unité chrétienne non pour des motifs purement politiques ou humains, mais pour des motifs proprement religieux. Les raisons qu'ont les confessions protestantes de progresser dans la recherche de l'unité découlent de leur souci de fidélité à la volonté du Christ, exprimée notamment dans la prière qui termine le discours après la Cène : « Qu'ils soient UN... afin que le monde croie que tu m'as envoyé! ». Ceci est important : la recherche de l'unité à laquelle nous assistons chez nos frères protestants est une démarche authentiquement religieuse d'obéissance à Jésus-Christ.

Ce dont il s'agit en effet c'est de rechercher l'unité de telle façon que, pour reprendre une expression de J.-J. Von Allmen[5] « l'Eglise une, sainte, et universelle que nous avons à croire se trouve le plus à l'aise possible dans l'Eglise que nous avons à vivre ». L'unité de l'Eglise est en effet une réalité déjà acquise, cachée dans le mystère

du Christ, qu'il importe seulement de mettre en lumière, de *manifester*. Il faut souligner ce point là, qui marque nettement l'orientation de la recherche protestante : il s'agit de rendre visible extérieurement l'unité que vivent les chrétiens dans la foi. Il est de notre devoir d'obéissance à Jésus-Christ de rendre nos églises transparentes à l'unité réelle, déjà acquise, puisque donnée en Jésus-Christ, de telle façon que l'unité visible, manifestation de l'unité invisible, puisse être le signe de notre mission auprès du monde incroyant.

Cette idée de manifestation est à retenir soigneusement: c'est le leit-motiv des protestants qui participent activement à la recherche œcuménique.

Ce n'est pas pour autant résoudre la question : il faut en effet se demander à quelles conditions l'unité invisible en Jésus-Christ pourra être manifestée au monde, rendue visible comme le Seigneur l'a voulu. Si l'intercommunion et la coopération constituent une unité suffisante pour certains de nos frères protestants, comme nous l'avons mentionné plus haut, les luthériens et les réformés stricts ne sauraient, au contraire, s'en contenter.

Mais peut-être alors pourrait-on se demander si une unité visible plus déterminée que l'intercommunion ou la coopération des églises doit se réaliser dans la situation actuelle : c'était seulement possible au temps des Apôtres, objecte-t-on, puisque dès leur disparition des séparations schismatiques ou hérétiques eurent lieu dans l'Eglise; ce sera aussi réalisé, précise-t-on, dans l'Eglise des temps nouveaux, celle qui sera révélée au retour du Seigneur. Mais cela paraît utopique pour l'espace de temps qui sépare les Apôtres du retour du Seigneur. De plus il faut remarquer que les développements historiques qui ont donné naissance au XIme siècle à la séparation des églises d'Orient et d'Occident, puis à partir du XVIme aux innombrables divisions consécutives à la Réforme et à son échec ne peuvent être abolis : on ne remonte pas le cours de l'histoire!

Certes cette dernière notation est exacte, mais elle ne doit pas faire oublier que dans l'Eglise d'Occident, celle qui est directement intéressée par le protestantisme, sur vingt siècles de christianisme, quinze ont été vécus dans une unité presque sans fissure; par ailleurs rien ne prouve que de nouveaux développements historiques ne peuvent avoir des effets contraires à ceux jusqu'ici observés. Ce n'est pas être fidèle d'autre part à la volonté de Dieu que de renvoyer l'unité de l'Eglise aux temps post-historiques; c'est accepter, pour tout le développement de l'histoire, que l'Eglise invisible ne soit pas manifestée dans son unité, c'est-à-dire adopter au sujet de l'Eglise une position « docète » qui n'est pas celle dont témoignent les écrits apostoliques. Quant à réserver l'unité visible de l'Eglise pour le temps de la présence des Apôtres, c'est oublier que ce temps est précisément normatif de la vie ecclésiale à venir.

L'unité visible est voulue par le Christ.

Sous l'influence des études bibliques on a pris en effet plus vive conscience de ce que saint Paul et les chrétiens de cette époque entendaient par « Corps du Christ ». On a remarqué les conséquences de cette affirmation pour la visibilité nécessaire de la communauté des chrétiens. Les témoignages apostoliques sont très nets; ils décrivent indiscutablement l'unité de cette société qui groupe sur la terre des communautés nombreuses et variées. L'Eglise telle que la présente l'Ecriture comporte nécessairement dans la richesse des diversités locales la communion visible de ses membres dans la même foi et dans les mêmes sacrements.

Pour notre temps nous n'avons pas d'autre norme que celle donnée par la Parole de Dieu qui veut une Eglise dont l'unité soit visible : l'unité que nous confessons dans la foi doit donc de toute nécessité être manifestée au monde « afin qu'il croie ».

Nature de l'unité visible.

Pour les protestants de stricte tradition luthérienne ou calviniste, cette unité exigée par la fidélité à l 'Ecriture comporte trois données essentielles :

— l'adhésion à un même évangile de la grâce inconditionnelle de Dieu;

— la célébration des mêmes sacrements selon l'évangile;

— un même ensemble harmonieux de ministères.

Ministères.

Certes les indications du Nouveau Testament concernant l'organisation des ministères ne sont pas parfaitement claires. Beaucoup d'interprétations sont possibles. Du moins la plupart des luthériens et des calvinistes soulignent qu'à leur avis ces indications ne vont pas dans le sens de l'épiscopat historique, mais plutôt dans le sens de formes plus « démocratiques » de constitution ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, l'unité de l'Eglise apostolique comportait la reconnaissance de ministres, chargés d'une mission non seulement par appel intérieur de l'Esprit, mais encore par l'autorité des Apôtres et de la communauté. D'une façon générale la signification d'une continuité historique du ministère est mieux reconnue chez les luthériens que chez les calvinistes, encore que les uns et les autres ne soient pas disposés à la considérer comme absolument essentielle à l'existence de l'Eglise, puisque, à leurs yeux, elle n'est pas fondée scripturairement.

Sacrements.

Par contre l'Ecriture Sainte atteste dans les communautés primitives la célébration de deux sacrements, qu'elle montre institués par le Christ : baptême et Sainte-Cène. L'unité de culte sous des formes sans doute très diverses exigeait cette commune possession des deux sacrements du Seigneur; et l'unité demeure toujours impossible sans eux.

Très spécialement la célébration de la Sainte-Cène est un élément essentiel de l'unité des chrétiens. Il n'y aura pas d'unité chrétienne tant que tous ne pourront pas participer au même Repas du Seigneur, rompre le même pain et boire à la même coupe.

Là aussi des divergences séparent luthériens et réformés, surtout sur le mode de présence réelle du Corps du Christ; il semble d'ailleurs que les calvinistes seraient assez enclins à considérer l'unité acquise sur ce point « le jour où les églises pourront affirmer ensemble *que* le Seigneur est présent dans la Cène, en laissant à l'arrière-plan la question de savoir *comment* il est présent »[6]. Les luthériens seraient sans doute pour la plupart plus exigeants et ne donneraient pas tous leur accord à cette manière de voir[7].

Evangile.

Enfin il est un point qui semble encore plus important que les deux précédents : c'est la conformité de foi, qui est absolument nécessaire à l'unité de l'Eglise.

C'est là sans doute un des aspects de l'œcuménisme protestant qui étonnera le catholique non averti, habitué à considérer les protestants comme peu sensibles aux prises de position tranchées au sujet de la vérité. Si cette manière de voir pouvait être exacte, moyennant il est vrai quelques mises au point lorsqu'il s'agissait de protestants libéraux, cela ne l'est plus du tout lorsqu'on pense aux luthériens et aux calvinistes orthodoxes de notre temps, qui participent à la tâche œcuménique. Pour eux, l'unité serait désastreuse et en définitive une infidélité grave à la volonté de Dieu, si elle devait se faire au prix de la vérité; autrement dit, si elle découlait d'un compromis doctrinal, essayant d'obtenir des uns et des autres des concessions sur ce qu'ils tiennent pour vrai.

Il est juste de reconnaître cependant que cette unité dans la vérité n'implique pas une uniformité absolue

même sur le plan doctrinal; chaque confession pourrait garder sa dogmatique propre, mettant l'accent sur tel ou tel aspect; chaque église pourrait garder sa « confession de foi », c'est-à-dire le texte dogmatique qui exprime de façon originale, en fonction de diverses circonstances, sa foi chrétienne; mais à condition qu'aucun compromis ne s'autorise de cette diversité pour blesser de quelque façon la vérité révélée par Dieu en Jésus-Christ.

C'est là qu'on saisit sans doute le tragique de la division chrétienne. Par un attachement inconditionnel à la vérité divine révélée en Jésus-Christ, chaque confession doit refuser tout compromis qui lui permettrait de se rapprocher d'autres confessions conscientes, elles aussi, de devoir rester séparées en vertu de la foi, telle qu'elle leur apparaît.

Cette vérité de Dieu sans laquelle l'unité est impossible est, pour une conscience protestante, la vérité à laquelle rend témoignage l'Ecriture, de telle sorte que l'unité des chrétiens lui apparaît impossible sur une autre base que le principe scripturaire.

Précisons encore le point d'application majeur de ce principe : l'unité de l'Eglise comporte l'acceptation de la prédication évangélique, le « kerugma » apostolique. C'est là l'essentiel du message des Apôtres, et par conséquent l'essentiel du message chrétien, que l'Ecriture Sainte dans son ensemble ne fait que préparer ou exposer. L'unité de l'Eglise ne peut se faire et ne doit se faire que dans l'audition vivante, fructueuse et obéissante de l'évangile.

Qu'on note bien ce que cela signifie pour un luthérien ou un calviniste; c'est le *non possumus* proclamé devant toute forme d'unité doctrinale qui comporterait comme nécessaires des affirmations auxquelles le Nouveau Testament ou l'Ancien Testament ne rendent pas *explicitement* témoignage. C'est le refus d'une unité doctrinale imposée par une autorité qu'on considère comme humaine : conciles ou pape, et non par la seule autorité de l'Ecriture.

Les catholiques croient souvent qu'ils sont les seuls à être absolument intransigeants en cette question de l'unité chrétienne, en affirmant qu'elle n'est posible que dans l'Eglise catholique romaine. Les luthériens et les calvinistes stricts sont tout aussi catégoriques lorsqu'ils protestent que l'unité chrétienne est impossible sans le retour de tous à la pureté de l'évangile. Sinon, il s'agirait d'unité humaine, la pire caricature de l'unité voulue par le Christ, bien plus malheureuse encore que l'état de division actuel. Il y a ici une intransigeance absolue : il s'agit de la vérité même de l'évangile, c'est-à-dire de la fidélité à la Parole de Dieu.

Le schisme.

Cette vérité peut exiger le refus de l'unité visible non évangélique. Aussi bien ceux qui refusent ainsi l'unité de compromis ne peuvent-ils aucunement être considérés comme schismatiques. En certains cas douloureux, on a le devoir de briser l'unité existante plutôt que de compromettre la vérité évangélique : et tel fut bien le cas des Réformateurs, aux yeux de nos frères protestants. Luther et Calvin n'avaient aucune volonté schismatique; ils ne voulaient pas constituer d'autres églises que l'Eglise existante; mais ils en exigeaient la Réforme, par une purification évangélique. Et puisque cette Réforme était refusée catégoriquement par ceux-là même qui auraient dû en être les artisans, la fidélité à l'évangile leur imposa de rompre l'unité chrétienne. Aux yeux des Réformateurs et de leurs disciples les véritables schismatiques, ce sont ceux qui ont refusé la Réforme. Ce faisant, ils brisaient la fidélité évangélique.

C'est d'abord à ce niveau qu'on doit situer le schisme, comme une désobéissance à Jésus-Christ dont la volonté nous est indiquée dans l'Ecriture et elle seule.

Le schisme n'est donc pas constitué de ce point de vue calviniste ou luthérien par la rupture de « l'ordre du

ministère », désobéissance à l'autorité ecclésiastique; il ne consiste pas en l'établissement d'une nouvelle célébration de la Sainte Cène. Ainsi les Réformateurs ont refusé de se soumettre à l'autorité papale et fait célébrer la Sainte Cène de façon nouvelle, la seule conforme à l'évangile à leurs yeux, sans pour autant faire œuvre de schisme.

Il en va autrement pour le Baptême. Au XVIme siècle, le protestantisme semble d'une manière générale avoir reconnu comme « évangélique » le Baptême donné par l'Eglise romaine. Déjà, pourtant, Luther lui-même eut à lutter contre les « anabaptistes » qui exigeaient des « convertis » l'acceptation d'un nouveau Baptême. Plus tard cette pratique de rebaptiser se fit plus fréquente, pour des raisons diverses. Or les disciples de Luther et de Calvin refusent dans l'ensemble cette pratique, en laquelle ils voient pour la plupart le signe même d'une détermination schismatique. Par le Baptême en effet se constitue l'Eglise: donner un nouveau Baptême, c'est en réalité vouloir constituer une *autre* église : c'est faire schisme.

Pour d'autres confessions protestantes plus extrémistes, le schisme consistera à briser l'intercommunion et la coopération des confessions entre elles. Ce qui constitue le schisme ce n'est pas le refus de l'ordre du ministère comme le pensent les églises de type « catholique », ce n'est pas non plus le refus de telle ou telle affirmation doctrinale comme le prétendent luthériens ou calvinistes stricts, c'est le refus de considérer les autres confessions comme des réalisations valables de l'*Una Sancta*, jusqu'à leur dénier la valeur d'églises; briser l'intercommunion, ou la refuser pour quelque motif que ce soit, voilà l'attitude schismatique qui rend impossible l'unité.

⁂

La voie vers l'unité : Repentance.

Une constatation s'impose au temps où nous sommes :

c'est que toutes les églises sont en état de schisme. Si en effet on prétend que la Réforme n'a pas été en son jaillissement même comme en ses premières manifestations une volonté schismatique, on reconnaît aussi que toutes les églises sont maintenant en état de schisme. Il est vrai que la culpabilité à l'origine des séparations n'est pas encourue par tous; aujourd'hui, tous les chrétiens sont coupables de la division des églises.

Chaque église doit donc se repentir : il n'est peut-être pas de thème plus fréquent dans la littérature œcuménique protestante. Mais cette repentance dont on parle, il s'agit de bien voir qu'elle est exigée des églises elles-mêmes, et non pas seulement des chrétiens qui les composent.

La repentance des églises consiste d'abord en une prise de conscience de leur propre faiblesse. Il est nécessaire que chacune des confessions abandonne toute confiance en elle-même, toute assurance sur elle-même. Elle doit s'humilier dans la vérité de son péché.

La comparaison viendra facilement à l'esprit entre la situation des églises coupables des divisions et l'homme pécheur. Il doit passer par la mort qui est son baptême, pour une nouvelle naissance : ainsi dira-t-on des églises qu'elles doivent mourir à elles-mêmes pour renaître.

Cette mort à elle-même signifie pour chaque église qu'elle laisse dans la mort son péché pour ne retenir que ce qui, en elle, est fidèle à Dieu. La mort de chaque confession ne comporte donc pas une indifférence confessionnelle radicale, mais un rejet réel de ce qui, en chacune, est vraiment schismatique.

Il s'agit de se convertir au pur évangile; il s'agit d'une nouvelle Réforme, générale cette fois, par rapport à la seule norme chrétienne qu'est l'évangile. Il s'agit d'entreprendre le tri rigoureux entre ce qui est évangélique et ce qui est opposé à l'évangile et qui doit être rejeté définitivement dans une obéissance inconditionnée à Jésus-

Christ. Aucune raison humaine, aucun attachement à des « traditions » ne peuvent être ici valablement opposés. Il en va de l'obéissance même au Seigneur.

Autrement dit, il s'agit pour chacune des confessions de se mettre humblement sous le jugement du Seigneur de l'Eglise, de façon à ne dépendre plus que de Lui, à l'exclusion de toute autorité humaine, fût-elle ecclésiastique.

Dans cette disposition de totale abnégation, de complète humilité, les protestants se reconnaissent la possibilité de prier sans hypocrisie. Une prière pour l'unité qui ne comporterait pas cette radicale soumission de toutes les richesses confessionnelles à la seule volonté de Dieu sur son Eglise leur apparaît comme déloyale, et en ce sens un nouvel obstacle à l'unité véritable voulue par Jésus-Christ.

Mais aussi cette abnégation rend possible une ouverture à toutes les autres confessions dont on attend la même soumission exclusive au Seigneur. On pourra alors porter dans un esprit de charité fraternelle les misères dont souffrent les autres confessions, bien loin que de continuer orgueilleusement à s'en réjouir. On pourra aussi s'unir à la prière des autres églises, et instituer même des cultes interconfessionnels. On pourra même essayer une certaine liaison sur le plan de l'évangélisation du monde non-chrétien, à la condition d'une prédication soumise entièrement au jugement de Dieu.

Evacuant ce qui est seulement motivé par l'opposition à d'autres, on pourra entreprendre un dialogue fructueux avec eux, et ensemble confronter les affirmations respectives à la norme évangélique.

Ainsi les confessions protestantes ne se contentent pas d'attendre l'unité visible comme un don de Dieu qui ne nécessiterait aucune attitude humaine. Refusant souvent de considérer la réunion des églises comme une « nouvelle Pentecôte », puisque la Rédemption du Christ est unique

et définitive, elles l'envisagent bien plutôt comme une obéissance des chrétiens à la volonté explicite de leur Seigneur. Sans doute parlent-elles de miracle devant l'impossibilité humaine de regrouper ce que le péché des églises a dispersé; mais miracle qui est celui de l'obéissance absolue de toutes les églises à la Parole de Dieu.

∴

Un catholique conscient de sa foi comprendra à la lecture de ce qui précède que la problématique de l'unité est elle-même un point de divergence entre protestants et catholiques. Non seulement nous sommes séparés, mais encore le mouvement même par lequel, chez nous comme chez nos frères protestants, s'affirme une aspiration authentiquement religieuse à l'unité nous oppose les uns aux autres; le progrès même des uns et des autres dans la recherche de l'unité semble creuser le fossé plus profond entre nous.

Les catholiques ne s'étonnent pas alors que leurs frères protestants, sensibles à la prière du Seigneur pour l'unité, opposent un refus catégorique aux « prétentions » de l'Eglise de Rome. De la part des meileurs d'entre eux, c'est dans la douleur qu'ils se croient obligés d'affirmer ce refus, en raison de ce qui leur apparaît obéissance à Jésus-Christ seul.

> « Là où l'on dit non pas Jésus seulement, mais « Jésus *et* Marie, disait K. Barth au moment « d'Amsterdam[8], là où l'on reconnaît à une auto- « rité terrestre un caractère infaillible, nous ne « pouvons que dire un NON résolu. Notre seule « attitude à l'égard du catholicisme est celle de la « mission, de l'évangélisation, et non de l'union. « Celui qui connaît Calvin devrait être d'accord « avec moi sur ce point et ne point prétendre qu'il « s'agit là d'une marotte barthienne! »

Certes tous les protestants ne signeraient pas cette affirmation, mais plutôt pour sa formulation trop brutale que pour son contenu. Dans « Protestantisme français »[9], le pasteur Maury, en un contexte beaucoup plus fraternel, exprime lui aussi l'impossibilité où le place sa foi en Jésus-Christ de reconnaître Rome. Car il lui semble que l'autorité romaine s'établit elle-même en souveraine par rapport à l'Ecriture, et qu'elle introduit dans l'œuvre du salut une activité humaine qui contredit à la médiation unique de Jésus-Christ. Ainsi à ses yeux l'Eglise de Rome identifie son œuvre à celle de Dieu, ou même, pour reprendre une expression du pasteur Boegner, elle *remplace* l'Esprit par elle-même[10].

On peut alors comprendre pourquoi certains voient dans l'œcuménisme protestant une tentative de constituer une unité chrétienne opposée à l'unité romaine : le rêve de bâtir une « anti-Rome ». Sans doute, dira-t-on, l'ensemble des confessions chrétiennes réunies demandera à l'Eglise romaine d'accepter de se réformer pour obéir elle aussi à l'évangile. Mais on voit bien que ce serait pour l'Eglise romaine se renier elle-même, et manquer d'obéissance à Jésus-Christ telle qu'elle la conçoit que d'accéder à une telle invitation.

Ce n'est pourtant pas cet aspect inquiétant des choses qu'il faut retenir. Ce serait faire injure à beaucoup de nos frères protestants de leur prêter cette intention explicite de construire contre Rome. Leur recherche est bien plus positive et l'opposition même à Rome ne peut être retenue que comme une conséquence qui pourrait n'être que momentanée.

On doit reconnaître en effet du point de vue de la théologie catholique beaucoup d'aspects valables dans l'œcuménisme protestant.

Nous l'avons vu, la plupart des protestants exigent une unité qui soit dans une totale adhésion à la vérité de Jésus-Christ, excluant ainsi toute compromission de la foi;

nous ne pouvons que nous réjouir de cette exigence; de même encore, le souci, chez beaucoup, d'une unité non seulement fédérative, mais réellement organique, nous semble de bon augure.

Sans doute, nous ne pourrons admettre que les Réformateurs n'aient pas été des schismatiques, et si nous prenons bonne note de leur volonté de « réformer » l'Eglise, et non pas de constituer une nouvelle église différente de celle qui existait, nous savons bien pourtant que tel fut le résultat de leur action. Il ne suffit pas de protester de sa volonté d'unité pour être blanchi de l'accusation de schisme; il faut encore, pensons-nous, et nos frères protestants le savent bien, reconnaître l'autorité ecclésiastique comme le « sacrement » de l'autorité divine; il nous est impossible en ce sens d'opposer l'autorité visible de l'Eglise à l'évangile. Objectivement parlant, se reconnaître le droit d'en appeler de l'Eglise à l'Ecriture est déjà faire acte de schisme.

Ce qu'il faut surtout souligner, c'est la grandeur chrétienne de cette volonté de soumission totale à la Parole de Dieu. Nous devons prendre garde de ne pas accuser trop facilement nos frères de fermeture en eux-mêmes, d'orgueil, ou de suffisance. Ce que veulent les meilleurs d'entre eux, c'est être entièrement fidèles à Jésus-Christ. Pour eux, cela comporte le refus de ce qui n'est pas explicitement indiqué dans l'Ecriture, en dehors de laquelle il n'y a pas à leurs yeux Parole de Dieu. Sans entrer dans les développements qui seraient si nécessaires pour exposer avec précision la position catholique, disons que sur ce point les protestants ne nous paraissent pas fidèles à tout le message même de l'Ecriture, car l'Ecriture ne s'affirme pas elle-même comme auto-suffisante.

Et c'est pourquoi nous ne pouvons que nous réjouir de cette volonté de confrontation entre leurs propres confessions de foi et l'Ecriture Sainte. Dans un esprit de repentance réelle, ils prennent le meilleur chemin qui puisse

leur faire découvrir la patience que Dieu veut pour son Eglise.

Nous manquerions de foi en notre propre Eglise reconnue comme celle de Jésus-Christ si nous ne croyions pas que c'est dans cette démarche de renoncement à soi-même par fidélité à la volonté divine exprimée dans sa Parole qu'on peut la retrouver peu à peu.

Et c'est pourquoi nous reconnaissons dans cette aspiration vers l'unité des meilleurs de nos frères ce que nous appelons en notre langage théologique un « *votum* », c'est-à-dire un désir tellement authentique de l'Eglise de Jésus-Christ qu'il leur donne déjà part invisiblement à la grâce du Christ, dont, sur cette terre, elle est gardienne et servante.

François Biot, o.p.

NOTES

1. Pour ne pas alourdir cet article, on s'est volontairement abstenu de justifier par des notes les diverses réflexions et positions que l'on présente ici. Une abondante littérature rend possible, pour qui le veut, l'approfondissement de cette question. *Cf.* notamment les publications du *Conseil Œcuménique des Eglises*, Genève, les revues *Foi et Vie*, Paris, *Verbum Caro*, Neuchâtel, etc...

2. On appelle *dénomination* tout groupement chrétien constitué comme unité autonome, tandis que le mot *confession* désigne plutôt un groupement chrétien de même unité dogmatique, qui peut être divisé en plusieurs dénominations. Le mot *église* n'est pas à prendre au sens strictement théologique qui soulève de délicats problèmes, mais en un sens « empirique » de groupement religieux se considérant lui-même en relation avec Jésus-Christ.

3. Parmi les très nombreuses publications récentes sur les sectes, citons, comme apportant un point de vue plus théologique : H. Ch. Chéry, *L'offensive des sectes* « Rencontres » Edit. du Cerf 1954. B. Lavaud, *Sectes modernes et foi catholique*, Aubier 1954. E. V. Hoff, *L'Eglise et les sectes*, Société centrale d'évangélisation, Paris, 1951.

4. Cette expression *Jésus Seigneur* traduit pour la plupart des confessions chrétiennes l'affirmation de la divinité du Christ. Pourtant cette interprétation n'est pas unanime.

5. *In Verbum Caro*, n° 14. « *Pour une restauration de l'unité chrétienne* », p. 52.

6. Max Dominice, in *Verbum Caro*, n° 8, p. 167.

7. Signalons d'un mot qu'il existe des communautés protestantes, méthodistes ou même calvinistes, pour qui l'unité visible de l'Eglise ne comporte pas nécessairement ces deux données : ordre du ministère et sacrements, mais seulement l'adhésion à un même évangile de la grâce inconditionnelle de Dieu. L'unité visible reviendrait alors pratiquement à une sorte d'intercommunion, mais avec un contenu théologique plus développé que pour les églises dont nous parlons à la page 31.

8. in *Foi et Vie*, Août-Octobre 1948, p. 495.

9. *Protestantisme français*, « Présences », Plon, Paris 1945 — Cinquième partie : *Protestantisme et catholicisme*. I. *Positions protestantes*.

10. *Op. cit.* p. 89.

L'ANGLICANISME

Certains lecteurs s'étonneront peut-être de trouver un article sur l'anglicanisme après les pages consacrées au protestantisme. L'anglicanisme, n'est-ce pas une des formes du protestantisme? Certes, il est historiquement contemporain de la Réforme et fut préparé, de plus ou moins loin, par des circonstances analogues et des faits du même genre; certes, les courants d'idée venus du Continent ne tardèrent pas à s'infliltrer en Grande-Bretagne et à la marquer. Il n'en reste pas moins que l'anglicanisme conserve, en face du protestantisme, un caractère propre. Il fut un *schisme* avant d'être un réformisme *hérétique*. En Allemagne, en France, la Réforme a été marquée, dès le début, par l'expérience religieuse et la réflexion théologique de quelques chefs de file à la très forte personnalité : Luther, Calvin... Ce sont eux qui imprimèrent au mouvement naissant ses caractéristiques profondes. L'Angleterre n'a pas eu de Réformateur, au moins en ce sens là.

Une deuxième cause a pesé dans le même sens : le sort de l'Angleterre religieuse ne s'est pas joué d'un coup; pendant plusieurs années, elle a oscillé et hésité entre la Réforme et le catholicisme ou, plus exactement, après des actes schismatiques, elle a connu, à la faveur de changements de règne, des retours plus ou moins accentués au catholicisme. C'est finalement la rupture qui l'a emporté, mais bien des traits catholiques demeurèrent mêlés aux éléments protestants.

On pourrait ajouter enfin une troisième raison : le tempérament anglais répugne naturellement aux solutions extrêmes et aux systèmatisations outrancières. L'équilibre étonnant de l'organisme politique du Royaume-Uni, on le retrouve au fond, dans l'édifice religieux qu'il s'est construit. L'Eglise anglicane constitue une création typiquement anglaise qui allie, harmonise et équilibre en un tout concret et vivant des tendances et des réalités diverses.

Tout ceci justifie la place spéciale faite ici à la *Church of England*, Eglise « établie » (liée avec l'Etat) d'Angleterre. Avant de la décrire rapidement, nous rappellerons que l'on trouve en Grande Bretagne et en Ecosse d'autres corps ecclésiastiques que l'Eglise établie. Il y a d'abord une minorité catholique. La hiérarchie, disparue au XVI[me] siècle, y fut restaurée voici un peu plus de cent ans; c'était le signe d'un renouveau qui n'a cessé de s'accentuer depuis. On peut dire que les catholiques ont retrouvé peu à peu — bien que lentement et difficilement — une place au sein de la nation. A côté des catholiques et comme eux séparées de l'Eglise établie existent un assez grand nombre d'autres dénominations : ce sont soit des groupements protestants venus du Continent : luthériens, calvinistes, baptistes... chassés souvent par les persécutions; soit plutôt des communautés issues de schismes à l'intérieur de l'Eglise anglicane : presbytériens et congrégationalistes de tendance calviniste, quakers, méthodistes... L'ensemble de ces dénominations, dites « Eglises libres » (ou non-conformistes) par opposition à l'Eglise établie, comptent à peu près autant de fidèles que cette dernière : environ 20 millions d'âmes de chaque côté. L'Eglise établie en Ecosse est l'Eglise presbytérienne.

Si tous les chrétiens de Grande-Bretagne et d'Ecosse — loin de là — ne relèvent pas de la *Church of England*, par contre, la communion anglicane s'étend aux dimensions du monde. Elle comptait en 1948, lors de la dernière réunion

de Lambeth (les conférences de Lambeth sont des assemblées décennales des évêques anglicans du monde entier) 326 diocèses répartis à travers les deux hémisphères. Les liens qui unissent les différents diocèses et Eglises rattachés à la communion anglicane peuvent être comparés sans une trop criante inexactitude à ceux qui relient entre eux les membres du Commonwealth : là encore nous avons affaire à une réalité typiquement britannique.

Les caractéristiques, que nous allons donner maintenant, de l'Eglise d'Angleterre ne pourraient s'appliquer qu'avec des nuances, plus ou moins sérieuses suivant les cas, aux Eglises anglicanes d'outre-mer. Ce qui frappe dès l'abord dans la *Church of England*, c'est sa variété. De par ses origines historiques, de par le tempérament anglais, elle a réussi à unir en son sein des réalités fort différentes, voire opposées. Disons d'un mot que, selon l'angle de vision que l'on adopte, l'Eglise d'Angleterre peut apparaître comme « catholique » ou comme « protestante ». Il existe, en effet, dans une aile de l'anglicanisme, une petite minorité de clergymen et de fidèles, les « *papalists* », qui pratiquent intégralement la liturgie catholique romaine, y compris ses développements les plus modernes et qui croient tout ce que croit un catholique romain, y compris la primauté du Siège de Rome et les dogmes mariaux. Un catholique qui entrerait dans l'église d'un de ces clergymen, pourrait très facilement s'y tromper et se croire dans un édifice catholique. Inversement, à l'autre bout de la palette anglicane, on rencontre des hommes d'Eglise et des fidèles aussi calvinistes dans leur pensée et leur façon d'agir que les « huguenots » de nos Cévennes : Ils font néanmoins partie de la même Eglise que les « papalists ».

Cependant « papalists » et « calvinistes » ne représentent que les pointes extrêmes de groupes plus larges. On à l'habitude en France — au moins depuis le livre de Thureau-Dangin sur « La renaissance catholique en

Angleterre au XIXme siècle » — de distinguer comme trois partis dans l'Eglise d'Angleterre : la Haute Eglise (High Church), la basse Eglise (Low Church) et l'Eglise Moyenne ou Large (Broad Church). La première serait de tendance « catholique », la deuxième de tendance protestante et la troisième représenterait un courant critique ou moderniste. Aujourd'hui les choses ont évolué et le modernisme a perdu beaucoup de son importance et de sa force; aussi, peut-être serait-il plus exact de ne plus parler que de deux grandes tendances : celle des *catholics* (ou anglo-catholiques) et celle des *evangelicals.* Les frontières sont naturellement difficiles à tracer entre eux. Il n'en reste pas moins que, à l'intérieur du même corps ecclésiastique qu'est la *Church of England*, les uns insisteront plus sur les valeurs « catholiques » qui font partie de leur patrimoine tandis que les autres se réclameront plus volontiers des valeurs protestantes.

L'Eglise d'Angleterre est « catholique » par son souci de la continuité historique, sa volonté nette de ne pas rompre avec le Moyen Age et de rester dans la ligne des Pères de l'Eglise; « catholique » aussi par la place qu'elle accorde aux sacrements et à l'Eglise, conçue comme le sacrement fondamental de la présence de Dieu parmi les hommes; « catholique » encore dans certaines conceptions générales du ministère (nous reviendrons plus loin sur la question de l'épiscopat).

Mais, d'un autre côté, l'Eglise anglicane apparaît protestante: Ses théologiens manifestent une certaine méfiance vis-à-vis de l'effort de précision théologique; malgré les apparences ils refusent un magistère; ils font certes appel aux textes conciliaires, à la tradition patristique ; mais ils citent avec prédilection le Canon de saint Vincent de Lérins (le critère de la foi est *ce qui a été tenu partout, toujours et par tous*) qu'ils interprètent de telle façon qu'ils soumettent au fond la foi au jugement des profes-

seurs. Ils répugnent à considérer que l'Eglise puisse régler d'autorité certains problèmes. Cette vue est exposée d'ailleurs dans le 20[me] des XXXIX Articles (la Confession de foi de l'Eglise anglicane) :

> « L'Eglise a le pouvoir de régler les rites et les cérémonies et elle a autorité pareillement dans les controverses sur la foi. Et cependant il n'est point permis à l'Eglise de rien commander qui soit contraire à la Parole de Dieu, telle qu'elle est écrite; elle ne peut pas non plus expliquer un passage de l'Ecriture de telle sorte qu'il soit en contradiction avec un autre passage. D'où vient que, quoique l'Eglise soit le témoin et la gardienne des Saintes Ecritures, cependant comme elle ne doit rien prescrire qui y soit contraire, elle ne doit non plus rien exiger de plus que l'Ecriture, pour être tenu comme nécessaire au salut. »

De la conjonction de ces deux tendances résulte une unité ecclésiastique absolument *sui generis*, une *via media*, qui ne sont permises que par ce que l'on nomme la *comprehensiveness* anglicane. Beaucoup de membres de la *Church of England* s'en vantent comme d'une qualité remarquable : c'est le cas, par exemple, de l'actuel archevêque de Cantorbery qui déclarait il y a quelques années : « Les diversités et la gamme d'opinions et même certaines contradictions apparentes sont un signe de vitalité et de fidélité au message du Christ ». Il n'est pas sûr que tous les anglicans, surtout chez les anglo-catholiques, partagent intégralement pareil optimisme.

D'ailleurs plus profondément que par cette largeur et cette compréhension, l'Eglise anglicane est cimentée par deux éléments : d'abord par un lien profond avec la nation anglaise, avec laquelle pour des raisons à la fois historiques et géographiques, elle se confond en partie. Et surtout par

la *pietas anglicana*, forme particulière de piété d'une très grande richesse chrétienne, en laquelle se retrouvent et communient tous les membres de la *Church of England*. Nous ne saurions mieux la dépeindre qu'en citant un auteur anglican :

> « La piété anglicane, qui en même temps a créé le caractère national et a été créée par lui, repose d'une manière évidente sur deux fondements principaux. Le premier est la Bible anglaise. Comme tous les corps religieux réformateurs, l'Eglise d'Angleterre a mis la Bible entre les mains du peuple... L'exactitude et la grandeur de la Bible anglaise, le seul chef-d'œuvre littéraire classique produit par une cinquantaine de collaborateurs, ont fait de ce livre le fondement de toute la piété anglaise... Si dominante a été son influence qu'elle a créé une unité foncière dans la manière dont tout notre pays aborde les questions religieuses. Ce facteur commun a produit, entre les éléments de tendance catholique et les éléments de tendance protestante de l'Angleterre, un terrain d'entente que les controverses et les divisions n'ont jamais pu détruire... Il existe un deuxième facteur qui a donné à l'usage de la Bible chez les fidèles d'obédience anglicane une coloration et une discipline propres : c'est le puissant tempérament liturgique de notre Eglise... Chez aucun autre peuple, la vie de prière n'a été si fermement établie sur une structure ancienne, ni si pénétrée par le sens des formes liturgiques... Sans doute d'autres groupes ecclésiastiques réformés ont concentré leur vie dévotionnelle sur la Bible; la différence est que les Anglicans ont appris à connaître la Bible dans le cadre de l'usage liturgique, dimanche après dimanche, jour après jour, dans ce contexte équilibré que forme le culte public. Cela a profondément influé sur l'atmosphère et le type de la

prière privée anglaise. D'autre part le *Prayer Book* et la traduction de la Bible datent de l'âge d'or de la langue anglaise, ils sont contemporains de More, de Shakespeare, de Bacon; ainsi, à l'autorité d'un modèle liturgique majestueux s'est jointe celle d'une expression littéraire splendide et pleine de dignité... Les dons essentiels que nous avons reçus... sont la Bible anglaise et la liturgie anglicane, et ces présents, tout en sauvegardant la conception évangélique, nous ont aussi conservé l'expérience séculaire du culte chrétien et ont prophétiquement laissé de la place à un libre et large développement de la structure doctrinale de l'avenir. » (Canon Milner-White).

En vertu de sa double nature, l'Eglise anglicane semble prédestinée à faire le lien entre les Eglises orthodoxes et catholique, d'une part, et, d'autre part, les communautés issues de la Réforme. Et s'il est un titre que la *Church of England* aime à revendiquer aujourd'hui pour elle-même, c'est bien celui d'Eglise-pont (the Bridge Church) que lui décerna naguère un théologien calviniste, Ad. Keller. Il y a quelques années l'archevêque d'York écrivait :

« Nous pouvons tendre la main, à la fois aux anciennes Eglises d'Orient et de Rome, d'un côté, et de l'autre, à tous ceux qui, avec nous, sont les héritiers de la Réforme; et par-là même nous occupons, dans la chrétienté, une situation unique, dont la pleine valeur pour l'Eglise universelle ne pourra se réaliser que dans la mesure où nous sommes fidèles aux deux sources de notre tradition ». (Essays in Christian Politic).

On constate effectivement que l'Eglise anglicane a joué un rôle extrêmement important dans les efforts tentés jusqu'ici pour réunir les chrétiens. Son activité s'exerce

d'ailleurs sur plusieurs plans : Tout d'abord, elle a contribué à la préparation et au lancement du « Conseil œcuménique des Eglises ». Elle s'efforce ensuite d'entrer en intercommunion avec des Eglises à structure épiscopale du Continent et elle travaille à la *Home Reunion*, c'est-à-dire à son union avec les Eglises libres de Grande-Bretagne, qui n'ont pas l'épiscopat. Enfin des tentatives ont été faites du côté de l'Eglise catholique romaine. Ce serait sortir du cadre de cet article que de faire l'histoire de ces nombreux mouvements. Nous n'en dirons que quelques mots afin de situer les questions et d'être en mesure de dégager la problématique sous-jacente; car il y a une conception anglicane de l'unité qui marque assez profondément ces tentatives diverses.

Les rapports avec l'Eglise catholique constituent le chapitre le moins développé et celui où l'ensemble des anglicans ont le moins l'initiative. Les principales démarches en ce domaine sont jusqu'à présent plutôt venues de catholiques du continent. Il suffit de mentionner ici, à la fin du siècle dernier, les efforts d'un lazariste français, Monsieur Portal, et de Lord Halifax pour susciter un dialogue entre catholiques et anglicans. Ils pensaient tous deux que seuls des entretiens permettraient d'éclaircir peu à peu les questions débattues et de faire tomber les préjugés mutuels. Pour amorcer ces contacts ils choisirent le thème central de la valeur des ordinations anglicanes. M. Portal intéressa à ce sujet un certain nombre de théologiens catholiques qui publièrent les résultats de leurs recherches dans différentes revues catholiques. Les uns étaient favorables à la validité; d'autres penchaient pour le doute. Afin de dirimer le débat, Léon XIII institua à Rome une commission qui reprit à son tour le délicat dossier et conclut finalement à l'invalidité des ordinations de l'Eglise d'Angleterre (bulle *Apostolicae Curae*, 13 sept. 1896). Ce fut un rude coup pour Lord Halifax et son ami; ils rentrèrent dans le silence. Mais, en 1920, un généreux appel à l'unité

de la conférence de Lambeth leur redonna espoir. Ils estimèrent que le dialogue pouvait être repris sous une forme nouvelle et s'en vinrent à Malines demander au Cardinal Mercier de les accueillir avec quelques théologiens des deux confessions pour des échanges de vues. Les « Conversations de Malines », qui eurent lieu quatre fois entre 1921 et 1925, furent interrompues par la mort successive des participants. Quoique mal vues des catholiques anglais et d'un certain nombre d'anglicans, ces rencontres n'en ont pas moins joué un rôle très important dans l'histoire des rapports entre Rome et Cantorbery.

Les efforts de rapprochement de l'Eglise établie avec les Eglises non-conformistes de Grande-Bretagne ou avec d'autres Eglises à structure épiscopale hors du Royaume-Uni (les Eglises des pays nordiques, par exemple, ou même les Eglises orthodoxes), ne sont pas sans poser de graves problèmes. Nous ne croyons mieux pouvoir les faire sentir qu'en exposant avec quelques détails une affaire d'une brûlante actualité, qui divise l'opinion religieuse en Angleterre. Il s'agit de l'Eglise de l'Inde du Sud. Bien qu'il se situe hors du cadre de la *Home Reunion*, le cas de cette Eglise a cependant valeur de type et permet de saisir les difficultés du labeur œcuménique anglican.

Le 15 septembre 1947, au terme de longues et laborieuses négociations, quatre groupes chrétiens séparés, établis dans la partie méridionale de l'Inde, s'unissaient pour ne plus constituer qu'une seule Eglise : l'Eglise de l'Inde du Sud. La fusion de plusieurs communautés chrétiennes n'était pas un fait bien nouveau; mais, pour la première fois, s'unissaient des groupements extrêmement différents : l'Eglise de l'Inde du Sud est, en effet, constituée d'anciennes communautés congrégationalistes, presbytériennes, méthodistes *et anglicanes*. C'est la participation de ces dernières qui posa les plus graves problèmes. Les trois premiers groupes avaient, en effet, sur la question de

la structure de l'Eglise, des vues « protestantes ». Pour eux, c'est *l'Eglise*, c'est-à-dire l'assemblée des croyants, qui, par la cérémonie de l'ordination, délègue autorité à un ministre; cette conception est basée sur l'idée du sacerdoce universel des fidèles, l'ordination, aux yeux de ces chrétiens, ne confère aucun « caractère sacerdotal » au sens où nous l'entendons. Au contraire, la façon de faire de l'Eglise anglicane la rapproche des catholiques (et des orthodoxes) pour qui, par l'imposition des mains de l'évêque, c'est *le Christ* qui confère au nouveau prêtre un *pouvoir* et le marque d'un caractère indélébile. Le problème soulevé par la naissance de l'Eglise de l'Inde du Sud est donc très exactement le suivant : comment des chrétiens ont-ils pu réaliser ce qui jusqu'à présent est toujours paru radicalement impossible aux ouvriers de l'union : amalgamer en un unique corps ecclésiastique des tenants de la succession apostolique (épiscopaliens) et des tenants du sacerdoce universel des fidèles? Est-ce un miracle ou une illusion?

Les négociations au sujet de cette union reçurent une impulsion de l'appel lancé en 1920 par la Conférence de Lambeth. En schématisant les choses, on peut dire que, dans cet appel, les évêques anglicans envisageaient le processus suivant en vue de favoriser le travail de rapprochement entre épiscopaliens et non-épiscopaliens : les anglicans reconnaissent que le ministère des Eglises ne possédant pas l'épiscopat est riche en fruits de grâce, qu'il est béni de Dieu, qu'il a valeur. Aussi, en cas d'union, eux, anglicans, se déclarent prêts à recevoir des autorités des autres confessions, par une commission ou tel autre acte officiel, le complément nécessaire à leur propre ministère pour le rendre acceptable aux fidèles des Eglises non épiscopaliennes. En revanche, ils demandent aux ministres de ces Eglises d'accepter l'imposition des mains d'un évêque anglican. Le problème semble ainsi résolu *d'un point de vue pratique*. En fait, dans la réalisation de ce plan, on se

heurta à des difficultés, en particulier au refus des ministres non épiscopaliens de recevoir une nouvelle ordination: ce qui aurait été à leurs yeux admettre que celle qui avait été faite dans leur Eglise d'origine était sans valeur parce que non conférée par un évêque. On s'en tira par un nouvel expédient: Tous les ministres appartenant aux quatre confessions contractantes seront reçus comme ministres de la nouvelle Eglise unie; cependant on n'imposera jamais à une communauté d'origine épiscopalienne (anglicane) le ministère d'un pasteur non épiscopalien. Une fois l'union réalisée, tous ceux qui se présenteront à l'Eglise de l'Inde du sud pour le ministère recevront une ordination épiscopale; si bien que, au bout de quelques années, tous les ministres seront épiscopaliens.

La position ecclésiologique anglicane semble donc avoir obtenu finalement gain de cause. C'est du moins ce que l'on pourrait penser au premier abord. Mais il faut examiner de plus près les valeurs en cause. Afin d'éviter toute équivoque, les confessions contractantes ont publié le texte d'un accord, dont voici des extraits significatifs :

> « Les Eglises contractantes acceptent l'épiscopat historique comme forme constitutionnelle de la future Eglise... Il y a néanmoins parmi leurs membres des points de vue et des croyances sur l'épiscopat qui ont été franchement reconnus pendant les négociations. Par exemple, certains considèrent l'épiscopat comme une forme de gouvernement ecclésiastique qui a persisté au cours des siècles et peut pour cette seule raison être appelée historique. Ils estiment de plus qu'il est expédient d'adopter cette forme de gouvernement dans l'Inde méridionale. D'autres croient que l'épiscopat est d'institution divine et que l'ordination épiscopale est une garantie indispensable pour la validité des sacrements de l'Eglise... L'acceptation de l'épiscopat par les parties

contractantes... n'implique nullement l'acceptation d'une interprétation déterminée de ce fait et une telle interprétation ne sera jamais demandée à un ministre ou à un membre quelconque de l'Eglise unie. »

On ne saurait affirmer plus clairement que le problème de la structure hiérarchique de l'Eglise n'est nullement résolu et demeure entier sous le voile dont on l'a recouvert extérieurement. Il en est de même pour le contenu de la foi; le même accord laisse, en effet, la porte ouverte à toutes les interprétations :

« Les Eglises contractantes, déclare-t-il, acceptent les vérités fondamentales exposées dans les Symboles cités ci-dessus (à savoir le Symbole de Nicée et le Symbole des Apôtres) comme base suffisante de l'union. Cependant elles n'ont pas l'intention de demander à chacun de leurs membres l'adhésion à chacun des mots et phrases de ces symboles ni d'ailleurs d'*exclure une raisonnable liberté d'interprétation* ».

Nous avons souligné le dernier membre de phrase qui ne peut qu'apparaître très inquiétant.

La réalisation de cette union, dans laquelle se sont engagés des anglicans, n'a pas été sans poser des questions fort graves à la *Church of England*. Si les *evangelicals* s'en réjouissent comme d'un important pas en avant sur la route de l'unité, l'aile anglo-catholique, ou plutôt un certain nombre d'anglo-catholiques sont très réticents devant le compromis auquel est parvenue l'Eglise de l'Inde du Sud. Soit sur le plan de la foi, soit sur le plan de la structure hiérarchique, il leur semble — à juste titre — que des exigences essentielles n'ont pas été respectées. Le plus significatif est sans doute la position de la *Church of England* comme telle. Elle a encouragé les efforts vers l'unité des diocèses anglicans ; elle a déclaré qu'elle les considérait

comme des pionniers en train de faire une expérience au nom et en place de toute la communion anglicane. Cependant, maintenant que l'union est chose réalisée, elle reste sur l'expectative : elle n'a pas admis l'intercommunion complète avec la nouvelle Eglise, mais il n'y a pas eu non plus de schisme ou d'excommunication. Autrement dit, l'Eglise anglicane tient depuis sept ans une position *d'entre-deux* marquée au coin de ce sens pratique que nous avons déjà souligné plusieurs fois. Il ne s'agit encore d'ailleurs que d'une prise de position provisoire. Repoussée à plusieurs reprises, la prise de position décisive doit avoir lieu au cours de 1955. Aussi depuis quelques mois la littérature théologique sur le sujet se fait-elle de plus en plus abondante, chacune des tendances de l'anglicanisme s'efforçant de mettre en lumière son point de vue dans l'affaire. Les débats portent soit directement sur l'Eglise de l'Inde du sud, soit indirectement sur la question de l'épiscopat historique et de la succession apostolique. L'enjeu est d'importance : c'est toute la conception « catholique » ou protestante » de l'Eglise qui est en cause. C'est au fond le drame interne de la *Church of England.* Il serait hasardeux de jouer aux augures. Mieux vaut attendre les décisions. Sans doute l'Eglise anglicane saura-t-elle trouver pour ce problème, comme pour beaucoup d'autres auparavant, une solution moyenne qui, évitant le pire, permettra aux tendances très diverses qu'elle abrite en son sein de continuer sans trop de gêne cette cohabitation délicate.

Dans le long travail qui a abouti à la fondation, en 1948, du « Conseil œcuménique des Eglises », la part de l'anglicanisme est très considérable. Le mouvement *Faith and Order* (un des deux principaux mouvements dont la fusion a donné naissance au Conseil) doit beaucoup — on pourrait presque dire tout — à l'idéologie anglicane. Pour saisir la conception anglicane moyenne de l'unité de l'Eglise, telle qu'elle s'est exprimée dans ce mouvement, le mieux est sans doute de commenter des images que les théologiens d'outre-

Manche utilisent volontiers : l'Eglise universelle (ils disent « catholique » en donnant à ce mot un sens à la fois plus large et plus vague que nous) est une. Elle peut être comparée à un arbre, tout entier animé et parcouru par la même sève, par la même vie qui vient du Christ, qui est du Christ. Elle est une aussi parce qu'elle professe la même foi substantielle. Il convient, en effet, de distinguer, parmi les dogmes, ceux qui sont des articles fondamentaux de la croyance de l'Eglise, sur lesquels personne ne saurait transiger, et ceux qui n'appartiennent pas à l'« être » de l'Eglise mais à son « mieux être » ; ces derniers n'ont pas forcément valeur permanente et ils ne sont pas obligatoires pour tous. L'Eglise universelle est une également en ses sacrements et en sa structure constitutionnelle, au moins pour l'essentiel. Il se trouve qu'aujourd'hui cette Eglise est partagée extérieurement en trois branches : les Eglises orthodoxes d'Orient, l'Eglise catholique romaine et l'Eglise anglicane. Mais, comme le pensait Newman avant sa conversion au catholicisme, « de même que l'Eglise est composée de trois parties — ou plutôt à une triple présence : celle des Latins, des Grecs et des Anglicans, — et ces trois forment une seule Eglise malgré certaines interprétations secondaires, fortuites et locales même si celles-ci sont de quelque importance — ainsi chacune des trois est toute l'Eglise, puisque l'Eglise tout entière et en toute sa plénitude est à la fois et anglicane et latine et grecque ».

Une autre image encore est employée volontiers par les théologiens de la *Church of England :* l'Eglise est une famille. Il peut se produire des séparations dans une famille, soit que les membres soient dispersés par les obligations de la vie, soit qu'interviennent brouilles ou querelles. Des liens demeurent cependant : par dessous la diversité des occupations, des goûts, des habitudes ; plus profonde que les oppositions peut-être temporaires, plus solide que les brouilles, la famille reste une par le sang, la race, le passé commun ; elle garde une continuité réelle.

Son unité ne peut être totalement rompue. Seule l'union de ses membres peut être brisée, c'est-à-dire leur coopération amicale et fraternelle.

Ces deux images de l'arbre et de la famille mettent en lumière la caractéristique de la pensée ecclésiologique anglicane : elle se meut dans des catégories de vie plutôt que dans des catégories de structure ou d'organisation. Elle soulignera, par exemple, avec prédilection que, dans le Nouveau Testament, Notre Seigneur ne nous propose pas l'idéal d'une unique bergerie, mais celui d'un unique troupeau, qui peut à la rigueur et provisoirement être réparti en plusieurs bercails.

Le drame de la chrétienté — et son péché — réside donc, non pas dans le fait que l'Eglise soit divisée en plusieurs branches, mais dans le manque de relations fraternelles entre ces branches, dans l'absence d'intercommunion. L'œcuménisme devra, par conséquent, tendre à rétablir les liens extérieurs, la communion visible. Il faut que les branches, les membres de la famille se reconnaissent les uns les autres.

Mais — on l'aura noté — tout ce qui vient d'être dit ne peut valoir que pour les Eglises à structure « catholique ». Le protestantisme, lui, a besoin, pour un théologien anglican, d'un effort plus considérable avant de parvenir à l'unité, dans la mesure où il lui faut retrouver des éléments ecclésiastiques essentiels qu'il a malheureusement perdus. De ce point de vue les exigences *minima* de l'anglicanisme sont résumées de façon autorisée dans le « quadrilatère de Lambeth » ; ce texte a connu plusieurs formulations légèrement différentes. Le voici tel qu'il a été approuvé par la Conférence de 1920 :

Les évêques déclarent que l'unité visible de

> l'Eglise implique l'acceptation des quatre points suivants : 1) l'Ecriture Sainte comme le document écrit de la Révélation de Dieu même, faite par Dieu à l'homme ; 2) le symbole dit de Nicée, comme l'exposé suffisant de la foi chrétienne et, soit lui, soit le Symbole des Apôtres, comme confession baptismale de la foi ; 3) les sacrements divinement institués du Baptême et de la sainte Communion, comme exprimant pour tous la vie en un même corps de toute la communauté en et avec le Christ ; 4) un ministère reconnu par chaque partie de l'Eglise, comme comportant une réponse à l'appel intérieur du Saint-Esprit mais aussi la mission du Christ et l'autorité de tout le corps.

Ce texte sur lequel, à première vue, l'accord semble relativement facile, soulève des difficultés sérieuses dès qu'on veut préciser les exigences qu'il implique, très spécialement en ce qui concerne le 4me paragraphe.

***

Nous avons déjà laissé entendre à plusieurs reprises au cours de cet article que les positions anglicanes, malgré leur intérêt et leur réelle valeur, ne peuvent nous satisfaire complètement. Si, extérieurement, l'ecclésiologie de la *Church of England* semble « catholique », elle n'est pas catholique dans les principes mêmes qui la justifie aux yeux de ses fidèles ; car, en fin de compte, c'est trop souvent en vertu d'un jugement privé, et non par l'acceptation d'un magistère que ceux-ci s'appuient sur une certaine tradition catholique. De même les positions œcuméniques sont insuffisantes : admettre que les trois « branches » sont chacune l'Eglise « catholique » en sa plénitude et admettre cependant qu'elles sont séparées, c'est confesser que l'Eglise une n'existe pas actuellement purement et simple-

ment, puisque l'unité ne lui est pas donnée. Cela, ni les Eglises orthodoxes, ni l'Eglise catholique romaine ne sauraient le reconnaître.

Nos frères anglicans acceptent avec réalisme le fait des divisions et partent de lui pour construire une théologie de l'unité. C'est une position dans son fond pragmatique. Point du tout pragmatique dans le sens qu'on donne à ce mot pour désigner, par exemple, certains courants religieux américains, peu ou pas sensibles aux questions dogmatiques, et qui ne voient d'union possible entre chrétiens que sur des plans extra-théologiques (questions sociales ou politiques, etc). L'anglicanisme, lui, est pragmatique dans sa théologie même. Il s'est forgé ainsi une position d'équilibre fort séduisante au premier abord.

Mais on peut concevoir une construction théologique qui se fonde sur une autre base : elle partirait, non plus de la constatation d'un fait, mais de l'étude d'une exigence : quelle est l'unité voulue par le Christ pour son Eglise ? Certes, les deux points de vue ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre et il serait ridicule de prétendre que le deuxième n'a pas encore été pratiqué. Il y a cependant une question d'accent. Les théologiens du Mouvement œcuménique — fortement marqués, nous l'avons dit, par l'anglicanisme — sont partis, eux aussi, du fait tragique des brisures de la chrétienté et ils avaient l'espoir, peut-être, de parvenir à une solution analogue à celle que présente la *Church of England*. D'où un travail de comparaison des différentes ecclésiologies. Ce labeur est loin d'avoir été inutile. Mais l'œcuménisme avance et s'approfondit, au moins chez les meilleurs de ses participants. On voit mieux aujourd'hui ce qu'il y a d'illusoire dans la solution anglicane. Une nouvelle étape s'annonce, qui va peut-être déplacer les centres d'intérêts. Mais si dorénavant l'Eglise anglicane comme telle joue un rôle moins important com-

me point de mire de l'effort œcuménique, ses théologiens, ses éxégètes et ses patrologues ont encore beaucoup à nous apprendre et leur contribution est indispensable à ce grand travail collectif de réunion entrepris par la chrétienté.

René BEAUPÈRE, O. P.

MISSION DE L'ŒCUMÉNISME CATHOLIQUE

Envisagé dans toute son ampleur, l'œcuménisme est une réalité complexe, à la fois theologique et pastorale [1]. Comme un effort apostolique équilibré ne peut être que la mise en œuvre, au contact de l'expérience, des normes de la doctrine, c'est au premier aspect du problème que nous consacrerons notre attention. L'œcuménisme est avant tout une question de pensée religieuse.

Dans son effort vers l'unité, l'œcuménisme ne peut négliger aucune des confessions chrétiennes. Un exposé complet postulerait donc une égale attention accordée à l'orthodoxie, à l'anglicanisme et au protestantisme. Pour éviter toute dispersion, c'est au protestantisme que nous nous limiterons ici. On remarquera d'ailleurs que les principes étudiés dans leur application au protestantisme sont de valeur universelle et s'étendent analogiquement aux autres groupes.

Sur le plan de la doctrine, une autre précision s'impose. Sur ce seul plan, le problème présente plus d'un aspect, comme nous aurons l'occasion de le rappeler à la fin de l'exposé. Désireux de traiter l'essentiel dans les pages qui nous sont réservées nous chercherons à répondre à la question suivante : *Pourquoi et comment étudier, dans une perspective œcuménique, les positions doctrinales de nos frères séparés?*

L'étude du protestantisme doit d'abord prendre place dans le cadre d'une histoire comparée des confessions chré-

tiennes. Il ne suffit pas pour cela de mettre vis-à-vis, en deux colonnes, les affirmations du magistère catholique, d'une part, et celles des confessions de foi protestantes, d'autre part. Catholicisme et protestantisme sont avant tout des faits. Ils ne s'épuisent pas dans des affirmations notionnelles. Une religion n'est pas seulement une doctrine, mais une vie plus ou moins conforme à celle-ci. Aussi une étude approfondie des confessions chrétiennes suppose une analyse patiente des différents éléments qui composent ces complexes religieux pour en percevoir finalement les principes respectifs d'unité et de cohésion.

Appliquée au catholicisme, cette méthode s'attacherait non seulement à l'enseignement normatif de l'Eglise mais encore à toutes les manifestations concrètes de vie, suscitées ou reconnues par lui. La pensée théologique occuperait certes ici une place importante avec un inventaire rapide des écoles et des grandes questions controversées. Cet aspect de la vie de l'Eglise serait complété par d'autres non moins importants : la liturgie, les formes concrètes de spiritualité, les dévotions courantes acceptées par l'autorité ecclésiastique, les formes modernes d'apostolat, la discipline ecclésiastique. Le retentissement de ces divers facteurs devrait être étudié dans ces groupes premiers qui sont comme les cellules de l'Eglise : la paroisse, la communauté religieuse. Il va sans dire que dans une telle perspective, une étude des grands saints et des principaux mystiques s'imposerait de toute nécessité. C'est en eux, en effet, que le catholicisme se manifeste le plus parfaitement, sans s'exprimer pourtant d'une façon uniforme.

Une méthode aussi souple et aussi patiente s'impose davantage encore là où l'élément normatif s'impose moins. Le prestige des Confessions de foi est grand dans le protestantisme, mais l'intérêt qu'on y porte peut varier du simple respect pour un document vénérable à une adhésion presque inconditionnée. Il faut reconnaître d'ailleurs que jamais la théologie protestante la plus orthodoxe n'a accordé aux confessions de foi une autorité égale à celle que nous reconnaissons à nos conciles. Le rôle et l'influence de l'enseignement théologique seront donc finalement plus

grands que dans l'Eglise catholique et une place correspondante devra leur être accordée dans une étude qui veut tenir compte de l'équilibre des divers éléments. Sous bien des aspects, le « docteur » assume dans le protestantisme diverses fonctions réservées chez nous au magistère. Toutefois on aurait tort de croire que cet aspect académique du protestantisme trouve *ipso facto* son parallèle dans le protestantisme des fidèles. Dans les paroisses, il y a plus de tradition protestante que dans les facultés universitaires. Les formes concrètes du culte ne subissent que de façon amortie les réactions du mouvement théologique. Certaines orientations de pensée se révèlent d'ailleurs tôt ou tard incompatibles avec la vie d'une paroisse. Plus d'un pasteur libéral est revenu à un christianisme plus positif au contact de ses fidèles. On voit dès lors l'importance de l'étude de la catéchèse protestante courante, comme aussi du chant protestant. Les hymnes occupent une grande place dans le culte. Accessibles à tous, ils sont le commentaire vivant de la Bible et le résumé de l'enseignement. Une place aussi devra être accordée aux biographies et autobiographies. Le récit de la vie de John Wesley nous fait mieux comprendre le méthodisme que de nombreux ouvrages sur la question.

Basée sur l'unité de chaque complexe confessionnel, cette méthode n'est pas neuve. Le premier théologien catholique à l'avoir appliquée aux différences doctrinales entre le catholicisme et le protestantisme est Jean-Adam Möhler dans sa *Symbolique* (1832). S'inspirant de Marheinecke, l'auteur de la *Symbolique* adopte une méthode à la fois comparative et organiciste. Il ne suffit donc pas, comme Möhler le reproche à Winer, de souligner les ressemblances et les différences, il faut aller plus au fond des choses et montrer comment les deux confessions sont opposées comme « deux irréductibles vivants » en dégageant de part et d'autre l'idée centrale.

Cette insistance sur la perception de la totalité distingue Möhler de ses prédécesseurs. Jusqu'à lui, l'étude du protestantisme reste dans la ligne des *Controverses* de Bellarmin. Cet ouvrage, fruit d'un cours professé au Collège romain de 1576 à 1588, et publié sous le titre de *Disputationes de*

controversiis christianœ fidei adversus hujus temporis hœreticos (de 1586 à 1593), suit la pensée des dissidents dans le détails de leurs affirmations sans s'élever à une considération de l'ensemble comme tel. Sur chaque point, Bellarmin rapporte les erreurs des hérétiques, les positions des théologiens catholiques et la doctrine de l'Eglise, puis il se livre à une argumentation serrée, dans le style du temps, appuyée sur l'Ecriture, les conciles, les Pères et le consentement des théologiens. Ce travail analytique est absolument indispensable : sans une étude qui suive les cheminements de la pensée, on ne peut arriver à percevoir la synthèse vivante. La découverte et l'élaboration intellectuelle de cette synthèse est précisément l'ambition de J.-A. Möhler. Les oppositions sur tel ou tel article de foi ne sont pas de simples guérillas locales, mais des mouvements qui répondent à une stratégie d'ensemble inspirée par une pensée organisée. La *Symbolique* s'est donnée la tâche de dégager ces nécessités internes.

On discutera sans doute plus d'une conclusion de Möhler; on trouvera que tel ou tel trait est trop appuyé; on critiquera même un souci de systématisation poussé trop loin et dans lequel on sent l'influence de l'idéalisme allemand; mais il est certain que l'attention portée sur l'ensemble est un notable progrès dans l'étude des confessions chrétiennes et un utile complément à la méthode employée jusque là. Notons toutefois que la documentation de Möhler reste encore trop limitée. Si sa méthode est organiciste, elle n'est pas encore globale. Si elle étudie la confession comme un tout, elle ne s'inspire pas encore de toutes les manifestations de ce tout pour en percevoir l'unité profonde. Möhler en effet ne prend pour base de son étude que les seules confessions de foi. Ce qu'il cherche c'est une doctrine officielle qui ait reçu une sanction formelle et publique. Sa réserve est même grande par rapport aux écrits des Réformateurs dont il n'entend présenter les opinions que dans la mesure où celles-ci ont reçu une consécration officielle. Cette base trop réduite donnera certes à Möhler une excellente connaissance du protestantisme dans la mesure où il dépend de ces confessions de foi, mais ne lui permettra pas d'atteindre l'ensemble du phénomène

protestant. Ses controverses avec Ferdinand Christian Baur montreront toute la part qu'il faut faire à la théologie et aux théologiens si l'on veut inclure le protestantisme moderne dans une étude du protestantisme comme tel. L'acquis de la phénoménologie, dans le sens le plus large de ce mot, nous invite à aller plus loin encore et à étudier tout ce qui peut nous apprendre quelque chose sur la nature profonde de ce tout vivant qu'est une confession religieuse.

Cette méthode globale ne serait pas fidèle au donné si elle se contentait de montrer que la vie religieuse se traduit par des manifestations particulières qui appartiennent à des organismes irréductibles les uns aux autres, il lui faut encore souligner tout ce qui est possédé en commun. La rupture du XVIme siècle ne s'est pas portée sur l'ensemble des articles de foi : un vaste domaine n'a pas été objet de controverses. Certes, la dialectique intérieure du protestantisme a mis en cause plus d'une fois cet héritage commun auquel les Réformateurs tenaient fermement, mais il est clair que dans la mesure même où le protestant est fidèle à ses origines il reste attaché à ces biens. En faire un inventaire précis et détaillé appartient donc aux exigences de la méthode dont nous soulignons ici les avantages. L'homogénéité des totalités catholique et protestante montrera par ailleurs combien ces éléments communs ont été conditionnés par les lois de l'organisme vivant dans lequel ils sont insérés.

***

Une vue claire de ce qui est demeuré commun et de ce qui sépare sera donc le point d'aboutissement d'une histoire comparée des confessions chrétiennes, menée selon les exigences de cette méthode globale. Un tel apport est précieux pour le théologien et pour l'apôtre qui ne peuvent commencer leur œuvre propre qu'après en avoir acquis une parfaite connaissance. Le dialogue théologique et l'effort apostolique seraient vains si l'on ignore qui est l'interlocuteur auquel on s'adresse. Toutefois ce travail si difficile et si délicat n'est que préliminaire. La théologie n'y verra que

l'œuvre d'une science auxiliaire : ce ne sont que les données du problème, déjà élaborées pour en faire percevoir toute la portée, mais auxquelles aucun jugement de valeur n'a été appliqué. Or tout l'intérêt du théologien et de l'apôtre est concentré dans ce jugement de valeur. Il nous importe donc de faire un pas de plus et de poser la question: Quelle est l'importance respective des éléments communs et du tout?

Certains esprits, attirés par l'importance des éléments communs, ont tendance à valoriser ceux-ci aux dépens du tout et à considérer explicitement ou tacitement ce qui sépare comme secondaire.

La valorisation indue des éléments communs aux dépens des ensembles ne tient pas suffisamment compte de l'histoire religieuse. Ce n'est pas parce qu'il y a accord sur certains points que ceux-ci acquièrent une importance doctrinale plus grande que ceux sur lesquels un tel agrément ne peut être envisagé. Historiquement les scissions dans la chrétienté s'expliquent au contraire par un motif inverse. C'est précisément parce que les points soumis à la controverse étaient si importants que protestants et catholiques ont au XVIme siècle formulé des *non possumus* si rigoureux. Quoique dans une mesure moindre, je pense qu'il en est de même dans les grandes divisions qui séparent, entre elles, les autres confessions chrétiennes. Dans la mesure où ils sont restés fidèles à la position du réformateur de Wittenberg, les luthériens ne sont nullement disposés à considérer leur doctrine eucharistique comme secondaire. Et l'anglicanisme de son côté se trouve engagé dans de difficiles problèmes chaque fois que des rapprochements envisagés touchent à l'« épiscopat historique », considéré comme l'un des quatre points du Quadrilatère de Lambeth (1920).

***

Le théologien catholique, envisageant ce problème dans une perspective œcuménique, ne valorisera pas les éléments communs *aux dépens* des ensembles respectifs, mais valorisera au contraire la partie *en fonction* du tout. Les articles

de foi qui composent cette portion d'héritage, loin d'être fermés sur eux-mêmes, font appel de toutes parts à une connexion vitale avec le reste de l'organisme. Le rôle du théologien est donc de prendre appui sur ces points tenus en commun pour acheminer vers la totalité, la seule totalité authentique.

Ceci demande une justification. Confronté, en plein XIIIme siècle, avec les exigences du dialogue avec l'adversaire, s. Thomas nous en fournira les principes. Notons d'abord que s. Thomas a le souci d'engager le dialogue. Aussi sa première préoccupation est-elle de dégager un terrain commun « de plus en plus réduit et faible, s'il le faut, pourvu qu'il soit commun »[2]. Cette méthode théologique correspond à une nouvelle situation. Le temps de la croisade est passé. Celui de la rencontre pacifique s'ouvre. En Espagne, les Maures relâchent leur étreinte et rendent ainsi possible une pénétration autre que celle de la conquête. La voie est ouverte à un dialogue apologétique, moyen essentiel d'une nouvelle attitude missionnaire[3].

La nécessité s'impose alors de faire œuvre d'érudition pour connaître l'interlocuteur. « Les conjonctures nouvelles conduisent les chrétiens à fonder des écoles de langue pour le dialogue, au lieu d'armer des chevaliers pour la guerre. Les mendiants sont les meneurs de ce nouveau type missionnaire »[4]. Dans l'ordre des Frères-Prêcheurs, on peut suivre par les documents les efforts faits pour la fondation d'un *studium arabicum* dont l'ouverture est annoncée par une lettre de Raymond de Penafort au Maître général après le chapitre de Valenciennes, en 1259. Le missionnaire n'est plus celui qui dans le sillage d'une armée victorieuse et aidé par tout le prestige des conquérants, prêche un christianisme qui s'impose tout d'une pièce. Il s'adresse désormais à des interlocuteurs cultivés, héritiers d'une civilisation extrêmement riche, qu'il s'agit de persuader patiemment. C'est en prenant appui sur tout ce qu'il y a de positif en eux qu'il les acheminera à la foi.

La méthode de s. Thomas est soucieuse de ménager progressivement l'accès à la plénitude chrétienne en prenant

son point de départ au cœur même de la pensée de celui que l'on cherche à convaincre. Lorsqu'une discussion porte sur l'existence d'une vérité « il faut recourir aux *autorités* qui sont reconnues et acceptées par ceux avec lesquels la controverse est engagée. Dans l'hypothèse d'une discussion avec des juifs, il importe de se fonder sur des *autorités* de l'Ancien Testament. Dans le cas d'une controverse avec des manichéens qui rejettent l'Ancien Testament, on se limitera aux *autorités* du Nouveau. Avec des schismatiques, tels les grecs, qui reconnaissent l'un et l'autre Testament, sans accepter la doctrine de nos *sancti*, on prendra appui sur les *autorités* des deux Testaments et sur les docteurs acceptés par eux »[5].

Sans doute n'entre-t-il pas dans la pensée de s. Thomas que l'on puisse simplement *a priori* et *per viam demonstrationis* déduire tous les articles de foi les uns des autres. Cela rendrait la révélation du Nouveau Testament superflue par rapport à celle de l'ancien. Selon la pensée de s. Thomas, la révélation une fois achevée et en tenant compte de la proposition des dogmes faite par l'Eglise, le théologien doit être à même de montrer comment les articles de foi sont implicitement contenus dans certains articles majeurs. Le rôle du théologien est donc de montrer cette conformité de tout le développement de la révélation et du progrès ultérieur du dogme, aux grandes étapes antérieures. Il le fera par des activités discursives au cœur desquelles, à côté du syllogisme du nécessaire, une très large place sera faite à l'argument de convenance[6]. « La loi nouvelle est comparée à l'ancienne comme le parfait à l'imparfait (...). La loi nouvelle est donc contenue dans l'ancienne comme le grain dans l'épi »[7]. Cette dialectique du parfait et de l'imparfait trace la ligne de la démarche du théologien, utilisant toutes les ressources et toutes les nuances les plus délicates de l'entendement discursif.

Les articles de foi portent en eux leur futur développement, leur seul progrès authentique. Ce ne sont pas de petits blocs inertes que l'on peut à sa guise insérer dans tel ou tel ensemble. C'est cela surtout qui importe à notre présent propos. En gestation, dans tout article de foi, il y

a un dynamisme de plénitude que le théologien se doit de dégager. Pour cette raison la pensée catholique doit garder toujours les yeux fixés sur ces données positives conservées dans les confessions dissidentes. L'existence même de ces croyances en dehors de la communion visible de l'Eglise répond à une disposition mystérieuse de la Providence qui maintient dans des groupes séparés des pierres d'attente de l'unité.

Dans notre justification théologique de la démarche œcuménique nous avons cherché dans s. Thomas les arguments nécessaires pour asseoir solidement une œuvre en apparence si neuve et pourtant si profondément traditionnelle dans l'apostolat de l'Eglise. Mais nous voudrions noter aussi qu'une recherche faite au sein du Conseil œcuménique et fixée dans un document de son Comité central réuni à Toronto en 1950 rejoint sur plus d'un point nos propres conclusions. Voici les passages auquel nous faisons allusion: « On enseigne généralement dans les diverses Eglises que les autres possèdent certains éléments de l'Eglise véritable, appelés dans certaines confesssions « *vestigia ecclesiæ* » [...]. Le mouvement œcuménique repose sur la conviction que l'on doit suivre ces « traces ». Loin de les mépriser comme n'étant que des éléments de la vérité, les Eglises devraient s'en réjouir et y voir des signes d'espérance, marquant la voie vers une unité véritable. Que sont, en effet, ces éléments ? Non pas des vestiges morts du passé, mais de puissants moyens que Dieu utilise pour son œuvre »[8]. Le document continue en signalant que les réserves à faire sur la pureté des éléments maintenus dans ces conditions, ne doivent pas nous faire oublier qu'ils contiennent un grand espoir et un grand appel de plénitude de vérité. Pour notre part nous voudrions simplement relever ici deux convergences avec la position exposée plus haut : d'abord qu'en dehors des frontières confessionnelles, il peut exister des éléments communs, et, ensuite que ces éléments communs doivent être utilisés comme moyens vers l'unité authentique.

***

Quels sont ces éléments communs ? Excluons dès l'abord les *principes propres* du protestantisme. Quand on considère avec attention l'unité de l'expérience spécifiquement protestante, il n'apparaît plus possible de décomposer cette intuition unique dans un double regard dont l'un embrasserait une vérité authentiquement chrétienne alors que l'autre se porterait sur une erreur qui la déforme. La doctrine luthérienne de la justification n'est pas la juxtaposition de la gratuité et du caractère forensique. Ces deux aspects, inséparables, se définissent mutuellement. *L'idée-mère* du protestantisme, quoique complexe, est unique. On ne peut la décomposer qu'en détruisant la réalité historique. L'expérience formellement protestante est homogène. Ce n'est pas l'addition d'une vérité et de sa déformation, mais l'intuition d'une vérité déformée.

Il n'est pas contestable que les Réformateurs aient fait d'authentiques expériences chrétiennes en marge de la rupture, avant ou après la séparation. Mais ces expériences n'appartiennent pas en propre à la Réforme. Elles sont indépendantes de ses *principes fondamentaux*. Elles sont authentiques dans la mesure où elles ont été conservées à côté de l'intuition-mère de la scission religieuse. De même, des protestants héritiers du patrimoine luthérien « pourront certes posséder d'authentiques valeurs chrétiennes, mais la pureté de ces valeurs sera compromise par eux dans la mesure précisément où, en les formulant, ou en en vivant, ils subiraient le vertige de l'expérience luthérienne primitive »[9]. Leur intégrité sera protégée, au contraire, dans la mesure où l'Esprit les affranchira de cette influence. Comme l'a écrit très justement J.-A. Molher : « Ce que l'hérésie pense atteindre à l'aide de ses principes fondamentaux se trouvera toujours en dehors du christianisme »[10].

Les *principes fondamentaux* ne sont donc pas le tout du protestantisme concret. La rupture ne s'est portée que sur certains dogmes principaux. Le reste est demeuré commun. Comme forme de vie religieuse, le protestantisme ne se résume donc pas dans une pure négation. Dépourvue totalement de ce qui est chrétien, l'hérésie « ne serait plus une hérésie, elle n'aurait plus rien à voir avec le christia-

nisme et on n'en trouverait nulle trace dans l'histoire de l'Eglise » [11]. Il importe donc de distinguer dans le protestantisme concret, que nous avons devant les yeux, les *principes propres* de la Réforme et les *éléments communs* de l'unique tradition chrétienne. En adoptant ce vocabulaire — distinction entre « principes » et « éléments » — je suis encore J.-A. Möhler qui, d'après moi, n'a été dépassé par personne sur ce point. A côté des principes propres, telle la doctrine luthérienne de la justification, ou l'idée barthienne d'une transcendance de la sainteté divine coupée de toute communication réelle, il faut reconnaître un lot important de vérités chrétiennes authentiques que la Réforme n'a pas entendu contester.

Au moment même de la Réforme, le domaine réservé à ces valeurs était très étendu. Son extension aujourd'hui dépendra du degré de fidélité à la Réforme. Il faudra en juger dans chaque cas. Ces éléments communs devront être recherchés sur deux plans : celui de la réalité et celui de la croyance. Sur le premier, l'existence d'un baptême valide dans de nombreuses confessions dissidentes sera certes le principal élément à considérer. Sur le second, l'attention sera surtout attirée par la divinité du Christ, la rédemption opérée sur la croix, l'autorité divine des Ecritures et l'unité de l'Eglise.

Les 163 Eglises appartenant au Conseil œcuménique ont adopté comme base de leur collaboration « Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ». Ce fait montre l'importance de l'Incarnation dans le dialogue œcuménique [12]. Le théologien catholique centrera son attention sur ce point. En partant de là, il pourra étudier toutes les implications de cette affirmation fondamentale. Un autre point de départ privilégié du dialogue œcuménique sera l'Eglise. L'existence même du Conseil œcuménique témoigne de l'immense intérêt porté de toute part à cette question. Dans la *Déclaration de Toronto* il est dit : « Les Eglises membres du Conseil s'appuient sur le Nouveau Testament pour affirmer que l'Eglise du Christ est une. Le mouvement œcuménique doit son existence au fait que cet article de foi s'est imposé avec une force irré-

sistible à des croyants, hommes et femmes, dans un grand nombre d'Eglises. Ils sont pris d'une sainte indignation lorsqu'ils constatent ce contraste : en vérité, il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule Eglise; en fait, il existe de multiples Eglises qui toutes déclarent être l'Eglise du Christ, mais ne vivent pas en unité vivante les unes avec les autres »[13]. Parmi les éléments communs, l'Incarnation du Christ et l'unité de l'Eglise s'imposent donc d'une façon toute spéciale à la considération œcuménique. C'est ici que le débat pourra être le plus fructueux, du moins dans l'immédiat.

***

Pour donner à ce problème des points communs sa physionomie exacte, il faut encore remarquer deux choses. La première, c'est que ces éléments portent la marque des synthèses qui les contiennent. Ceci a été clairement souligné dans le rapport de la première section (*L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*) à l'assemblée d'Amsterdam. On sait que cette première assemblée du Conseil œcuménique a surtout constaté un désaccord fondamental entre deux groupes : l'un dénommé « catholicisme », l'autre « protestantisme », opposition qu'un théologien protestant a exprimée dans la formule : *L'institution et l'événement*, qui a fait fortune dans les milieux théologiques [14]. La raison de cette opposition de bloc à bloc est donnée dans les termes suivants : « Des deux côtés de la barrière, la foi et la vie chrétienne sont considérées comme un tout cohérent ». De part et d'autre, on « considère les divers éléments de la vie de l'Eglise dans une perspective d'ensemble, de sorte que, même *là où ces éléments paraissent semblables*, ils se trouvent en réalité situés dans des contexte généraux qui, jusqu'à présent (...) apparaissent irréductibles l'un à l'autre » [15].

Cette imprégnation de la partie par le tout a été justement remarquée à propos de la christologie. Les Réformateurs et les grands théologiens protestants ont souscrit comme nous à la foi du concile de Chalcédoine (451) : le Christ est une seule et même personne en deux natures

distinctes. « D'accord sur la formule dogmatique du mystère de l'Incarnation, le sommes-nous complètement sur son *sens* ? »[16]. On peut en douter. Dans une page intéressante, le Père Congar en voit un signe dans le fait que Chalcédoine est le dernier concile sur lequel les héritiers de la Réforme soient d'accord avec nous. Or la liste des conciles christologiques n'est pas terminée.

Les anglicans font exception et nous accompagnent jusqu'au sixième concile œcuménique tenu à Constantinople en 680-681 pour éliminer une erreur concernant le Christ, celle qui niait qu'il eût une volonté humaine. C'est toutefois avec les seuls orthodoxes que nous allons jusqu'au septième concile, célébré à Nicée en 787, dont l'objet fut la légitimité du culte des images. La question de l'iconoclasme est loin d'être parfaitement élucidée, mais on s'accorde en général « à voir dans la querelle des images une querelle relevant des doctrines christologiques » [17]. C'est l'incarnation du Christ, l'apparition de Dieu dans une chair humaine, visible, qui justifie une interprétation moins matérielle du commandement mosaïque : « Tu ne feras pas d'image taillée, ni aucune figure... » C'est donc uniquement avec les Eglises orientales séparées que nous tenons la totalité du dogme christologique.

Ce n'est pas l'endroit ici de nous demander pourquoi l'adhésion est ainsi limitée. Qu'il nous suffise de remarquer combien tout ceci est conforme à ce que nous avons signalé au début. Les confessions chrétiennes ne sont pas des aggrégats de croyances et de pratiques. Ce sont des organismes vivants, aussi unifiés en eux-mêmes que distincts les uns des autres. Chaque fois qu'on fera appel à un de ces éléments communs, avant de prendre appui sur lui, il faudra lui rendre sa propre dimension. Cela demandera souvent un redressement, une purification, mais jamais une amputation ou un amoindrissement, car nous sommes en présence ici d'authentiques valeurs chrétiennes [18].

La seconde remarque qu'il nous reste à faire concerne le rôle que doit jouer l'étude du libéralisme dans une

perspective œcuménique. A première vue, on ne voit pas ce qu'une étude de ce genre peut apporter à la connaissance des points communs, puisque généralement le libéralisme s'affirme dans le refus de ceux-ci. La divinité du Christ et l'autorité divine des Ecritures sont, par exemple, incompatibles avec le point de vue libéral. Faut-il dès lors considérer l'étude de la pensée d'un néo-libéral tel Rudolf Bultmann comme superflue? Je ne le pense pas. Et cela pour deux raisons. D'abord parce que le libéralisme ne coïncide pas toujours avec le rationalisme pur et simple. Paradoxalement, on y retrouve parfois l'un ou l'autre thème de la révélation qui s'y est maintenu, comme par un fil. Ainsi chez Bultmann une certaine idée — bien indéterminée d'ailleurs — de grâce, de gratuité de la rémission des péchés [19]. Puisque l'œcuménisme doit être attentif à toute valeur religieuse, si minime soit-elle, pourquoi négligerait-il celle-là? L'autre raison, plus générale, est la place du libéralisme au sein du protestantisme. Le libéralisme, dont le mouvement intérieur porte incontestablement vers l'humanisme pur et simple, est une possibilité réelle à l'intérieur même du protestantisme. Il est une de ses limites. Il constitue dès lors une menace constante pour les valeurs positives que le protestantisme a conservées et auxquelles les fidèles tiennent à bon droit. Une étude des formes anciennes et récentes du libéralisme montre combien le protestantisme est démuni devant un tel danger. La seule protection efficace serait une autre conception de l'autorité doctrinale dans la communauté chrétienne. Mais une telle conception est incompatible avec les principes mêmes de la Réforme.

***

Les pages qui précèdent ont, semble-t-il, suffisamment décrit une façon de concevoir le travail du théologien et le souci pastoral de l'apôtre en matière œcuménique. Je tiens à souligner encore que ce n'est qu'un aspect d'un problème très complexe. L'œcuménisme a un vaste domaine. Il ne s'agit pas seulement d'orienter vers la plénitude de l'Eglise les valeurs positives, les biens découverts en dehors de ses frontières visibles. Il faut encore mettre

la théologie de l'Eglise à la portée de nos frères séparés. Notre théologie, si limpide à nos yeux, apparaît à ceux qui n'ont pas reçu notre formation, qui ne vivent pas en milieu catholique, comme un corps de doctrine dont l'accès n'est pas facile. Il appartient encore à l'œcuménisme de fournir le fil d'Ariane, en montrant dans la théologie catholique une réponse aux questions des dissidents. Cela présuppose aussi qu'on abatte ce mur de préjugés qui dans la controverse confessionnelle dissimule les vraies dimensions de la séparation.

Notons encore, pour être complets, qu'en marge de l'œcuménisme proprement dit, il en est un autre qui n'est pas moins important. A côté des activités à fin œcuménique avouée, il y a des activités qui poursuivent d'autres fins, mais qui ont un grand retentissement œcuménique. Tout travail sérieux, objectif, profond dans le domaine ecclésiastique a un tel écho. Je pense par exemple à l'histoire ecclésiastique et au renouveau biblique et liturgique. Lorsque nous aurons montré aux protestants que notre intérêt pour la Parole de Dieu n'est pas moindre que le leur, nous aurons plus fait pour l'unité que toutes les entreprises de l'œcuménisme dit formel.

Le présent article n'a abordé qu'une des activités de l'œcuménisme, mais c'est une activité importante. Pour résumer l'exposé je voudrais simplement formuler deux thèses:

1. Respectueux de toutes les données, soucieux d'apprécier toutes les valeurs religieuses d'où qu'elles viennent, avec équité et sympathie, le théologien aura pour rôle de relever tous les biens de l'Eglise conservés en dehors de sa communion visible et de fonder sur leur dynamisme intérieur, son travail pour l'unité.

2. Il montrera que ces biens ne peuvent être complétés et amenés à leur perfection que dans l'Eglise, laquelle est, par ailleurs, leur seule sauvegarde véritable.

Jérôme Hamer, o. p.
La Sarte (Huy), Belgique.

NOTES

1. *Documents du Saint-Siège sur l'unité des chrétiens :* Le plus important sur le mouvement œcuménique lui-même est sans nul doute l'*Instruction aux Ordinaires des lieux sur le « Mouvement œcuménique »*, publiée par la Suprême Congrégation du Saint-Office. Le texte signé et daté de septembre 1949 n'a paru dans les *Acta Apostolicæ Sedis* que le 31 janvier 1950 (pp. 142 ss.). On en trouvera une traduction française dans *La documentation catholique*, n. 1064, du 12 mars 1950. Parmi les documents antérieurs sur l'unité, les principaux sont l'encyclique *Satis Cognitum* de Léon XIII (*Leonis XIII Acta*, Rome, 1897, pp. 157 ss.), la lettre du Saint-Office aux Puséistes (*Acta Apostolicæ Sedis*, 1919, pp. 312 ss.), l'encyclique *Mortalium animos* de Pie XI (*Acta...*, 1928, pp. 5 ss.) et celle de Pie XII *Mystici Corporis* (*Acta...*, 1943, pp. 193 ss.). — Pour l'histoire de cette question, on pourra se référer à l'ouvrage de Roger Aubert : *Le Saint-Siège et l'Union des Eglises* (Chrétienté nouvelle), Bruxelles, Editions universitaires, 1946.

2. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, (Université de Montréal. Publications de l'institut d'études médiévales, XI), Montréal et Paris, 1954, page 254.

3. M.-D. Chenu, *Introduction...*, page 249.

4. M.-M. Chenu, *Introduction...*, page 253.

5. *Quodl.* IV, art. 18. Les *Sancti* correspondent aux Pères de l'Eglise.

6. M.-D. Chenu, *Introduction...*, pages 151, 252, 263.

7. *Summa Theol.*, Ia, IIæ, q. 107, art. 3, c.

8. *Déclaration de Toronto*, IV, 5. Le texte officiel de cette déclaration porte le titre suivant : *The Church, the Churches and the World Council of Churches. The Ecclesiological Significance of the World Council of Churches.* Le texte anglais a paru dans *Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Commitee : Toronto*, 9-15 *July* 1950 ,Genève, pp. 84-90.

9. Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, tome I, Bruges et Paris, 1941, p. 57.

« Il s'agirait, pour nos frères séparés, de renoncer non pas aux valeurs propres de leur christianisme, à sa valeur slave, par exemple, mais seulement à ce qui fait bloc avec elles de sentiments particularistes et sectaires, d'erreurs ou de limitations, d'insuffisances ou de faiblesses. Il s'agirait de renoncer non pas à leurs valeurs religieuses comme valeurs réelles et positives, mais seulement comme séparées ; de renoncer à ce que, dans leur état séparé, elles ont de faussé, de gauchi, de précaire ; de renoncer à la mixture d'erreurs qui les rend, telles quelles, inassimilables au Corps du Christ » (Yves M.-J. Congar, *Chrétiens désunis* (Unam Sanctam), Paris, 1937, p. 322).

10. J.-A. Moehler, *L'Unité dans l'Eglise ou le principe du catho-*

licisme (Unam Sanctam, 2), traduit par Dom A. Lilienfeld, Paris. 1938, page 103.

11. J.-A. Moehler, *L'Unité...*, page 105.

12. Voici le texte de la base : « Le Conseil œcuménique des Eglises est une association fraternelle d'Eglises qui acceptent Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ». Ce texte est l'article premier de la Constitution du Conseil œcuménique des Eglises, adoptée par l'Assemblée d'Amsterdam le 30 août 1948. Sans être une profession de foi, il est plus qu'une formule d'accord. La vie et l'activité du Conseil œcuménique reposent sur elle. Toutefois le Conseil œcuménique des Eglises « outrepasserait les limites qu'il s'est imposées s'il tentait de porter un jugement sur le fait qu'une Eglise prend cette base suffisamment au sérieux ou non. Cette question demeure de la compétence de l'Eglise elle-même, qui doit décider pour son propre compte si elle peut en toute sincérité accepter la base du Conseil œcuménique ». (*Manuel de l'assemblée, Evanston* 1954, rédigé en vue de la deuxième assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, Genève 1954 (polycopié), page 14). Cette réserve est importante. Elle montre d'une part que le Conseil œcuménique, qui se refuse à être une Eglise ou une super-Eglise, ne peut assumer une fonction de magistère et, d'autre part, que l'interprétation de la déclaration de base est entièrement laissée à l'appréciation des Eglises.

13. *Déclaration de Toronto*, IV, 2.

14. Jean-Louis Leuba, depuis plusieurs années pasteur de l'Eglise française de Bâle, vient d'être nommé professeur de théologie systématique à l'Université de Neuchatel. Il a publié en 1950, sous le titre : *L'Institution et l'événement*, un ouvrage qui a été très discuté dans les milieux protestants (Neuchatel et Paris, Delachaux et Niestlé, 141 pages). Disciple de Karl Barth, Jean-Louis Leuba cherche à s'affranchir d'un barthisme étroit. Quoique très personnelle, sa position nous semble aujourd'hui plus voisine de Calvin que Karl Barth. Du côté catholique, avec les réserves qui s'imposent, on a souligné la volonté de renouvellement que manifeste cet ouvrage original. *Cf.* J. Hamer, *Une théologie du dualisme chrétien*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1951, pages 275-281.

15. *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* (Documents de l'assemblée d'Amsterdam. Etudes œcuméniques préparées sous les auspices du Conseil œcuménique des Eglises), tome I, *L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu*, Neuchatel et Paris, 1949, pages 304-306. Une note de la page 305 précise : « par *catholicisme* nous ne désignons pas uniquement le catholicisme romain », et ajoute : « le mot *protestant*, dans la plus grande partie de l'Europe, est rendu par le mot *évangélique* ». Cet usage élargi du mot *catholicisme* est fréquent dans les milieux œcuméniques non romains. Dans le texte des conclusions cité plus haut, les mots en italiques ont été soulignés par nous.

16. Yves M.-J. Congar, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Bruges et Paris, 1952, page 31.

17. Yves M.-J. Congar, *Le Christ...*, page 30.

18. « On pourra sans doute leur dire (aux chrétiens séparés) qu'en revenant à l'Eglise ils ne perdront rien du bien qui, par la grâce de Dieu, est réalisé en eux jusqu'à présent, mais que par leur retour *ce bien sera seulement complété et amené à sa perfection.* On évitera pourtant de parler sur ce point d'une manière telle que, en revenant à l'Eglise, ils s'imaginent apporter à celle-ci un élément *essentiel* qui lui aurait manqué jusqu'ici. Il faut leur dire ces choses clairement et sans ambiguité, d'abord parce qu'ils cherchent la vérité, ensuite parce que en dehors de la vérité il ne pourra jamais y avoir une union véritable. » (*Instruction* (...) *sur le Mouvement œcuménique*, II, dans *La Documentation catholique*, loco citato (voir note (1), col. 332). Le texte a été souligné par nous.

19. Sur ce point, je ferais une nette distinction entre le libéralisme d'un Bultmann et celui d'un Fritz Buri. Ce dernier pousse jusqu'au bout le radicalisme libéral.

LE CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

Le Conseil œcuménique des Eglises est né à Amsterdam, en 1948, au terme d'une longue évolution. Il est destiné à jouer un rôle de premier plan dans la recherche de l'unité par la chrétienté non-romaine : à ce titre, facteur décisif dans l'évolution de la situation religieuse de l'humanité, il pose à l'Eglise une question, dont trop de catholiques ne perçoivent pas la profondeur.

Nous dégagerons, dans une première partie rapide, — les faits sont trop connus —, les lignes directrices de cette évolution ; nous tâcherons, dans une seconde partie, de prendre conscience de la signification de cet organisme, et aux yeux de nos frères séparés, et à nos propres yeux.

C'est l'objet même de la prédication évangélique — on ne saurait trop le souligner — qui a déterminé le choc initial, d'où est né le mouvement œcuménique : la découverte que la proclamation du message chrétien par des missionnaires se réclamant de credos différents, d'organisations ecclésiastiques différentes, voire même rivales, compromettait ce message en le déformant, posa de façon aiguë, à la conscience protestante, le problème de l'Eglise. Multiples furent au cours du XIXme siècle les tentatives d'unification des efforts missionnaires, tant aux U.S.A. qu'en Europe, où se créèrent des organismes nationaux, qui tinrent en 1878, à Londres, en 1888 à New-York des réunions

internationales. Ces dernières aboutirent à la Conférence missionnaire mondiale d'Edimbourg, préparée par John R. Mott et Joseph H. Oldham, d'une importance décisive pour le mouvement œcuménique.

A cette conférence on découvrit, en effet, la nécessité d'un organisme permanent qui, en groupant les forces missionnaires dispersées à travers le monde, coordonnerait tous leurs efforts et réaliserait une active coopération dans le domaine de l'évangélisation. Cet organisme — le Conseil international des Missions — il sera en fait le premier organisme œcuménique, ne verra le jour qu'en 1921.

Le cri d'un chrétien des Jeunes Eglises (on appelle de ce nom les Eglises nées de l'action missionnaire, elles avaient 17 représentants à Edimbourg), suppliant qu'on annonce Jésus-Christ par delà toutes les divisions, eut valeur prophétique : le Bishop Brent, épiscopalien délégué des Philippines, sentit que la coopération missionnaire, si active qu'elle soit, n'était pas une solution suffisante; il se fit le promoteur d'une conférence dans laquelle les diverses confessions chrétiennes confronteraient loyalement leurs positions; l'examen des divergences d'ordre doctrinal et des différences d'organisation ecclésiastique, permettrait un remembrement dans l'unité des chrétiens divisés en déterminant les conditions voulues par Dieu pour son Eglise. Pour ces raisons, le mouvement ainsi suscité s'appela « *Faith and Order* », traduit habituellement en français par « *Foi et Constitution* ». Freiné par la guerre 1914-1918, le mouvement tint ses conférences à Lausanne en 1928, puis à Edimbourg en 1937 et à Lund en 1952.

Pendant ce temps, un autre mouvement prenait naissance et se développait: à sa tête, se trouvait Nathan Söderblom, très lié d'ailleurs avec les organisateurs de la conférence d'Edimbourg. Il voulait que les Eglises s'unissent pour dire au monde le message que le monde attendait dans le désarroi de la guerre et de ses suites. Il s'agissait cette fois de laisser de côté les divergences en matière

doctrinale ou d'organisation ecclésiastique pour travailler ensemble sur le plan de la vie et de l'action. C'est le mouvement qui s'appelle pour ce motif « *Life and Work* », (« *Vie et Action* » ou encore *Mouvement du christianisme pratique*). Ses grandes assemblées furent Stockolm en 1925, où pour la première fois des orthodoxes siégeaient à côté de « vieux catholiques » et de membres de toutes les confessions issues de la Réforme, et Oxford en 1937.

Il est facile de comprendre la relative opposition de ces deux mouvements : leurs visées et leurs inspirations, foncièrement différentes, risquaient à chaque instant de les amener à se paralyser l'un l'autre. L'un, en mettant l'accent sur les divergences pour permettre de les surmonter, tendait par le fait même à freiner une coopération que l'autre désirait immédiate; l'autre en faisant abstraction des divergences doctrinales pour réunir les chrétiens dans un ensemble de tâches communes propageait un relativisme doctrinal que le premier se devait de refuser. Cette opposition se trouve résumée dans un slogan qui, un moment, eut cours : « Les bonnes œuvres unissent, la doctrine divise ».

Il est plus important, nous semble-t-il, de découvrir la dialectique interne qui fit passer ces deux mouvements de l'hostilité plus ou moins larvée à une collaboration de plus en plus franche et décidée. D'une part, les membres des deux mouvements étaient souvent les mêmes, d'autre part l'action commune en suscitant une compréhension non livresque mais vivante — et comme de l'intérieur — permettait un approfondissement du travail doctrinal en le situant dans ses véritables perspectives: des problèmes qui, à première vue, au plan de la formulation abstraite, élevaient entre confessions des obstacles apparemment insurmontables, se résolvaient facilement au contact de la vie; des questions d'ordre pratique que l'on croyait sans difficulté, se révélaient bientôt grosses de problèmes doctrinaux qu'il était impossible d'éluder. En bref les deux mouve-

ments, par leurs développements mêmes, découvraient leur mutuelle complémentarité; le slogan cité plus haut devenait un peu un anachronisme.

Cette expérience fit naître l'idée d'une sorte de fédération des deux mouvements décidée à Utrecht en 1938. A cette étape nouvelle, nous retrouvons l'influence du Conseil international des Missions. En 1935, la réunion organisée par l'archevêque Temple des Membres de « *Faith and Order* », « *Life and Work* » et du *Conseil des Missions* pour constituer « un Conseil international représentatif de toutes les Eglises » n'aboutit pas, mais Oldham, du « Conseil international des Missions », peu avant les deux conférences de Edimbourg et Oxford en 1937, fit les propositions qui amenèrent les décisions. Il ne serait pas inutile de rappeler que l'idée d'une communauté d'Eglises avait été suggérée par le patriarcat de Constantinople, dans sa lettre encyclique de janvier 1920.

Le Conseil œcuménique des Eglises, virtuellement réalisé, ne devait voir le jour qu'en 1948, la guerre ayant empêché une réalisation plus rapide, mais ayant aussi fait davantage prendre conscience de l'urgence de cètte institution.

Qu'est-ce donc que le Conseil œcuménique des Eglises? Ce n'est pas une assemblée représentative ou un organe de gouvernement; ce n'est pas davantage une fédération ou un bureau d'études. C'est une *association fraternelle* d'Eglises, *fellowship*, *koinonia*, pour témoigner, dans une entr'aide et une fidélité commune de la réalité et de la puissance de Jésus-Christ; c'est le lieu privilégié où s'élabore la conversation œcuménique des Eglises membres qui reconnaissent le Christ comme Dieu et Sauveur. Une formule nous permettra de découvrir de quel lien intime sont désormais unis « Faith and Order » et « Life and Work »: Les Eglises s'unissent pour déterminer le *témoignage commun* qu'elles ont à porter du Christ, — on reconnaît « *Foi et Constitution* » — et quelles initiatives elles doivent

prendre pour porter *en commun* ce témoignage commun, — on reconnait « *Vie et Action* ».

Lien intime, certes, mais aussi tension vitale nécessaire au développement de l'institution : il faut reconnaître, en toute loyauté, que les problèmes de « *Foi et Constitution* » sont devenus les problèmes de tout le mouvement œcuménique. « *Foi et Constitution* » est désormais l'organe théologique du Conseil œcuménique. Lien et tension au service d'une proclamation du message chrétien — et ici nous rencontrons à nouveau le Conseil international des Missions.

Toutes les forces du Conseil œcuménique des Eglises sont désormais orientées, semble-t-il, vers l'intégration harmonieuse du Conseil international des Missions au sein du Conseil œcuménique. Sans doute cette intégration n'est-elle pas réalisable immédiatement, — des aménagements aux précédents statuts permettant une collaboration plus étroite ont été décidés à Evanston — mais le Conseil œcuménique entend créer le climat qui rendra possible cette intégration.

Nous avons vu d'ailleurs quelle contribution précieuse les dirigeants du Conseil international des Missions avaient apportée à la constitution du Conseil œcuménique : ils avaient, semble-t-il, la vive conscience du caractère transitoire de leur organisme, en raison même de sa composition; celui-ci ne comprend que les sociétés missionnaires et les Jeunes Eglises, à l'exclusion des vieilles Eglises. L'intégration du Conseil des Missions dans le Conseil œcuménique sera la consécration de la liaison structurale de l'Eglise et de la mission, ainsi d'ailleurs que la reconnaissance des Jeunes Eglises dans la plénitude de leurs droits. Notons en passant que les Jeunes Eglises découvrent de plus en plus profondément l'importance des problèmes doctrinaux.

Nous pouvons dès maintenant apercevoir le moment où la fusion sera complète et où le Conseil international des

Missions sera une section du Conseil œcuménique, à l'image de « *Foi et Constitution* », mais qui, à son image aussi, aura une influence décisive sur l'ensemble du mouvement œcuménique. Le Dr Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, le rappelait récemment :

> « Prendre au sérieux le Royaume signifie prendre au sérieux la mission de l'Eglise dans le monde et pour lui : cette mission qui est d'apporter l'Evangile à tout être humain et d'annoncer le Royaume par des actes de justice et d'amour. »

L'intuition centrale de Hogg nous apparaît ainsi dans toute sa vérité : « La relation entre le mouvement international des missions et le mouvement œcuménique n'est pas seulement une relation d'origine historique, mais une relation d'alliance permanente et d'interdépendance ». Ce n'est pas par hasard si le rapport sur l'évangélisation à Evanston déclarait sans ambages « l'évangélisation est le thème œcuménique par excellence ».

Le mouvement œcuménique retrouve ainsi de façon toujours plus profonde l'inspiration qui lui a donné naissance.

Que représente aux yeux de nos frères séparés le Conseil œcuménique des Eglise? Le Dr Visser't Hooft nous le dit d'une façon explicite :

> « L'apparition de l'idée du Conseil œcuménique représentait bien autre chose que le désir d'unifier et de simplifier l'organisation du mouvement œcuménique. Cette idée était plus aussi qu'une nouvelle manière d'aborder le problème de la collaboration et de l'unité des Eglises... Le véritable mobile du mouvement œcuménique résidait dans la repentance à l'égard du fait que, dans la vie des Eglises, la sainteté, l'apostolicité et l'unité de l'Eglise avaient été voilées. Ce mobile procédait aussi de la détermi-

nation de démontrer plus clairement la véritable nature de l'Eglise du Christ. On découvrit que, pour mettre en évidence les caractéristiques fondamentales de l'Eglise, les Eglises avaient besoin les unes des autres... Les Eglises avaient besoin aussi de parler et d'agir *ensemble* afin de montrer que l'Eglise ne dépend que de Dieu seul et qu'elle est indépendante des hommes. Car c'est ensemble seulement qu'elles peuvent manifester clairement de quelle manière leur communion en Christ transcende les barrières de nation, de classe ou de culture. Il leur était nécessaire de s'aider mutuellement pour pouvoir rendre un témoignage prophétique en face du monde et dans les domaines de la vie... Elles étaient chargées d'une responsabilité commune à l'égard de la tâche missionnaire inachevée, auprès de ceux qui n'ont encore jamais entendu prêcher l'Evangile, et à l'égard de ceux qui se sont laissés détourner de l'Evangile. Elles étaient appelées à aller aussi loin que leur conscience leur permettrait dans la démonstration qu'il n'y a essentiellement qu'une et qu'une seule Eglise du Christ. *C'est ce souci profond et sérieux de supprimer tout ce qui voilait la vraie nature de l'Eglise et de manifester plus clairement sa mission glorieuse, qui donna naissance au Conseil œcuménique des Eglises.* C'est ce même désir qui nous a donné la possibilité de demeurer et de travailler ensemble en commun depuis les débuts en 1937, et de nouveau en 1948.

Le Conseil œcuménique des Eglises est en vertu de ses origines, essentiellement un instrument au service des Eglises, destiné à les aider dans leur tâche commune de manifester la vraie nature de l'Eglise. Il est un instrument et ne peut jamais, en conséquence, être considéré comme un but en soi. Ce qui importe n'est pas le Conseil en tant qu'organisation.

Ce qui importe, c'est que les Eglises soient l'Eglise. C'est donc faire preuve d'une pensée confuse que de voir dans le Conseil œcuménique l'Eglise mondiale. Et il est complètement faux de suggérer que le Conseil œcuménique est une Super-Eglise ou qu'il a l'intention de le devenir, ou de dire qu'il est le centre d'une puissance administrative. De toutes les Eglises membres du Conseil, il n'en est pas une seule qui désire cela, il n'en est pas une seule qui le tolérerait.

Mais il y a plus. Lorsque les Eglises se rassemblent au nom de leur Seigneur commun, elles ne se rencontrent pas comme des organismes aux structures étanches; elles sont réunies ensemble par le Seigneur. L'économie des charismes, des dons spirituels, commence à opérer. Les Eglises apprennent les unes des autres. Elles voient de façon nouvelle les pleines dimensions de l'Eglise universelle. Elles se sentent contraintes de rendre un témoignage commun. Ensemble, elles entreprennent des tâches communes. En d'autres termes, la *koinonia*, communauté de participation à l'œuvre du Saint-Esprit est née au milieu d'elles et entre elles. »

Ce texte du Dr Visser't Hooft est d'une particulière netteté : le Conseil œcuménique est un organisme au service des Eglises pour les aider d'une part à manifester l'Eglise, d'autre part à accomplir la mission qu'elles ont reçue de Dieu. Il est là pour tourner les Eglises vers le but même de l'espérance, le Royaume de Dieu.

La déclaration dite de Toronto — et le commentaire qu'en a donné le Rév. Oliver S. Tomkins — nous permettent de préciser quelques points. Pour qu'une Eglise puisse être admise à faire partie du Conseil, il faut et il suffit qu'elle accepte Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur : c'est sur cette base unique que s'établit entre les Eglises mem-

bres une véritable *communauté* qui est la nature propre du Conseil. Il importe cependant de remarquer que le Conseil n'a pas autorité pour décider si une « Eglise » qui professe d'accepter Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur l'accepte en fait actuellement. Il est des Eglises membres qui tiennent des vues que d'autres trouveront incompatibles avec ce que la foi au Christ Dieu et Sauveur leur paraît impliquer nécessairement. Le Conseil ne prendra donc pas parti dans une telle contestation, — encore que chacun de ses membres puisse avoir à ce sujet des vues très déterminées : c'est là le paradoxe du Conseil œcuménique.

Cette communauté est d'un type absolument original. Le mot grec qui le traduit est *koinonia;* on sait que ce mot est scripturaire, mais l'expression *koinonia tôn Ekklesiôn* ne peut avoir un sens scripturaire valable, le mot *Eglises,* au sens biblique du mot, ne désignant jamais que les Eglises locales : c'est encore ici le paradoxe du Conseil œcuménique d'être obligé d'employer des mots bibliques dans un sens qui n'est pas le leur.

De plus les Eglises membres, si elles doivent toutes accepter de faire du rapport qui peut exister entre chaque Eglise membre et l'Eglise, l'objet d'un examen en commun, ne sont pas tenues de reconnaître les autres comme de véritables Eglises, ni même de renoncer éventuellement à affirmer qu'elles sont et se croient être elles-mêmes la véritable Eglise.

Enfin le Conseil n'est pas l'Eglise : il est facile de s'en rendre compte si l'on réfléchit au fait qu'il n'a pas un corps de doctrine communément accepté, qu'il n'a pas un ministère communément reconnu, qu'il n'a pas le pouvoir d'administrer les sacrements. Le Conseil œcuménique apparaît ainsi comme le lieu d'une confrontation loyale des problèmes qui touchent à la nature de l'Eglise. Il est une exigence beaucoup plus qu'une institution.

> « Quand en tant que Conseil, nous acceptons Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, nous savons qu'il est aussi Seigneur et Chef de l'Eglise. Nous avons été jusqu'à reconnaître que nous avnos une « unité dans le Christ, et qu'il n'y a et il ne peut y avoir qu'une Eglise,tandis qu'il est patent que nous sommes divisés. C'est du sentiment de cette contradiction que procède tout ce que nous faisons. Nous commeçons de façonner péniblement une réponse à l'incessante prière de Notre Seigneur pour l'unité. Mais, en fin de compte, c'est Dieu qui exauce la prière et non pas nous. Pour nous, nous ne pouvons que d'aller de l'avant, ayant foi qu'il est fidèle, Celui Celui qui nous a appelé; Il fera encore cela. »

Le Conseil œcuménique permet par cette confrontation que se dégage petit à petit une théologie œcuménique, fruit d'une conversation œcuménique, que l'on peut caractériser comme une théologie de l'Eglise « une, missionnaire et adorante ». De plus en plus nettement s'affirme la liaison entre l'unité et la mission de l'Eglise. On déclare que la vocation de l'Eglise à la mission et à l'unité tire son origine de Dieu lui-même et que la division dans l'Eglise fausse son témoignage, fait échouer sa mission et contredit sa propre nature.

Nous venons de voir ce que représente le Conseil œcuménique des Eglises aux yeux de nos frères séparés. Que représente-t-il pour nous catholiques?

Prévenons tout d'abord une méprise : nous ne formulerons pas un jugement théologique définitif, ce qui serait un non-sens, étant donné le devenir constant du mouvement œcuménique; nos frères séparés nous rappellent eux-mêmes très souvent que « Dieu appelle... à dire la parole qui n'a pas été dite et à poser l'acte qui n'a pas encore été posé ». Pour découvrir cette signification, il nous faut d'abord, loyalement et objectivement, reconnaître son

existence, ce qui est moins simple qu'il ne paraît au premier abord. Il s'agit en effet d'une réalité infiniment complexe qui demande une analyse longue et minutieuse, nécessaire pour qu'on en saisisse bien l'importance. Nous parlerons à dessein de réalité; ce n'est pas une idée que nous avons à apprécier, et c'est, nous semble-t-il, faire preuve d'une certaine malhonnêteté intellectuelle que de vouloir juger la doctrine d'un côté et l'action de l'autre, alors qu'une des caractéristiques du mouvement œcuménique est cette tension entre l'action et la doctrine pour un approfondissement incessant de l'une et de l'autre.

Dans l'instruction « de motione œcumenica » Rome a su reconnaître la réalité du Conseil œcuménique et l'action du Saint-Esprit dans le mouvement vers l'unité qui travaille la chrétienté non-romaine. Nous devons reconnaître la valeur positive des éléments d'Eglise que possèdent nos frères séparés — baptême ou sacerdoce, eucharistie particulièrement — nous devons même nous demander dans quelle mesure les communions dissidentes constituent des réalisations déficientes mais nons dénuées de toute signification positive de la véritable Eglise : c'est là, on le devine, un problème très difficile. Si la vie des Eglises protestantes repose sur des données chrétiennes mêlées à d'autres données qui, selon nous, les compromettent, le Conseil œcuménique n'est-il pas une exigence de catholicité qui travaille les Eglises protestantes et les appelle à une vie qui rejette tous les éléments négatifs auxquels sont mêlés les éléments positifs?

L'existence du Conseil œcuménique témoigne selon nous d'un « votum Ecclesiæ », d'une tension vers l'unité, vers la plénitude de la vérité qui ne peut — à travers des difficultés innombrables — que triompher.

Certes nos frères protestants qui ont fait l'expérience d'une certaine unité dans le Christ — le texte du Dr Visser't Hooft que nous avons cité le disait magnifiquement — pensent qu'ils ont à manifester, à visibiliser cette unité

que les divisions des chrétiens ont dissimulée mais non entamée. Il est bien évident qu'une telle théologie, fréquente chez nos frères séparés, ne saurait être acceptée par nous catholiques : nous croyons en effet que l'Eglise n'a jamais pu perdre cette unité essentielle dans sa visibilité même. Mais nous devons découvrir que cette théologie, quelle que soit son influence, n'est pas l'essentiel. Ce qui est essentiel, c'est la dialectique profonde entre cette théologie et la réalité visée qui, à notre avis, inclut la plénitude catholique. Le mystère de l'Eglise est là dans sa splendeur qui attire à elle tout ce mouvement et il n'est que de suivre le mouvement œcuménique pour voir comment, petit à petit, les équilibres les plus authentiques se réalisent. L'Eglise se définit désormais par sa mission, qui réclame l'unité.

Nous devons donc être surtout attentifs à la dynamique interne du mouvement œcuménique : il est déterminé de l'intérieur par sa visée même, et nous manquerions de magnanimité à ne pas faire entière confiance à la force de la Parole de Dieu, à la force des vérités évangéliques qui vivent chez nos frères séparés. Ne s'agit-il pas en définitive pour les Eglises du Conseil œcuménique de se replacer devant la réalité du « kerugma », c'est-à-dire de la proclamation de la parole, pour la faire passer dans leur vie : cela oblige peu à peu à une remise en question de bien des aspects de la vie de telle Eglise et placera un jour ou l'autre ces Eglises devant la question fondamentale : Qu'est-ce que la Réforme et que signifie-t-elle?

Le catholique se doit de faire fond sur l'aspiration objective qui travaille la chrétienté non-romaine : il sait que, bien souvent, cet appel ne trouvera pas les formules les plus adéquates pous se traduire fidèlement; il saura reconnaître par delà les présentations déficientes cet appel objectif qui transcende toutes les formulations; il sait aussi que certaines forces tenteront d'infléchir la marche du mouvement œcuménique vers des perspectives moins ouver-

tes; il n'oubliera jamais que la réalité déborde de toutes parts semblables intentions et entraîne les Eglises vers l'unité.

Aussi bien sa volonté sera-t-elle de servir ses frères en servant cet appel qui les travaille; il n'est pas juge des desseins du Seigneur. Il doit respecter les cheminements qui sont ceux du Seigneur et qui nous sont imprévisibles; les progrès de ce mouvement, son rythme, sa lenteur, son attente doivent être pour nous objet de respect. La maturation de ces grands mouvements collectifs demande l'effort de plusieurs générations. Nous ne pouvons travailler à vues humaines. L'œcuménisme est, humainement parlant, un travail à échelle d'histoire et qui, chrétiennement, ne peut être entrepris que « dans la foi ». (*Héb.* XI).

L'existence du Conseil œcuménique engage notre propre existence; catholiques, nous ne pouvons nous dérober à l'interrogation de nos frères, nous sommes solidaires de leur destin; nous devons à la fois leur présenter le mystère du Christ et de l'Eglise dans une objectivité aussi totale que possible et dans cette visée servir l'appel qui est en eux; il ne s'agit pas pour nous de présenter la doctrine catholique d'une façon abstraite et qui leur soit inassimi-
l'effort de plusieurs générations. Nous ne pouvons travailler
leurs difficultés, de leurs lenteurs, de leurs tâtonnements.

Ceci réclame de notre part et une vie de plus en plus profondément enracinée dans l'Eglise et un désintéressement total; nous craignons trop souvent de servir la Vérité pour elle-même, par peur des difficultés qu'elle entraînera par la suite, par peur aussi des changements profonds qu'elle réclamera de nous. Cette attitude est d'ailleurs la seule valable; toute autre ne mène qu'à des impasses, découvertes plus ou moins rapidement. Elle seule, d'ailleurs, nous engage dans une perspective qui est celle du salut de tous nos frères. Nous oublions trop souvent que problème œcuménique et problème missionnaire ne sont que les deux faces d'une exigence fondamentale qui

est de « ramener à l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés ». Peut-être la tâche la plus urgente du monde catholique est-elle de découvrir que le problème missionnaire exige un travail œcuménique sérieux; nous disons consciemment un travail œcuménique sérieux, car il nous semble que le temps de l'œcuménisme sentimental est désormais définitivement dépassé; il s'agit d'un travail théologique qui réclame la formation la plus solide et d'un travail théologique qui sache rester en union constante avec le travail pastoral.

L'existence du Conseil œcuménique apparaît ainsi comme une invitation aux catholiques à dévoiler par leur fidélité toutes les richesses du mystère de l'Eglise.

Sans doute l'Eglise catholique refuse de participer au Conseil œcuménique, mais ce n'est pas là manque d'intérêt : c'est au contraire parce que, dans la fidélité à ce qu'elle est, elle estime révéler d'une façon plus efficace la véritable nature de l'Eglise. En toute loyauté, le Rév. Tomkins le reconnaissait d'ailleurs :

> « Le Conseil est en dette envers Rome. C'est une dette que certains d'entre nous reconnaissent de bon cœur, dont d'autres ne sont pas conscients, que d'autres renieraient. Mais Rome est là comme un commentaire perpétuel de notre travail, nous ne pouvons l'ignorer. Pour certains, elle les met en garde contre ce qu'ils ne doivent pas devenir; pour d'autres, elle est une perpétuelle tentation qui offre le moyen d'échapper à nos tensions intolérables et de parvenir au moins à une certaine forme d'unité; tous les sentiments, depuis la répulsion profonde et même la haine, jusqu'à l'insupportable désir et l'amour se rencontrent parmi nous. Mais pour nous tous, au milieu de nos vues contradictoires sur elle, elle rappelle perpétuellement au Conseil que parler de l'unité dans le Christ, ce n'est pas parler d'un idéal abstrait.

mais de quelque chose qui doit s'exprimer dans l'histoire, dans la chair et dans le sang. Que ce soit comme un avertissement ou un encouragement, que ce soit comme un scandale ou un modèle (et pour beaucoup d'entre nous, elle est toujours un peu tout cela) Rome est campée face à tous nos efforts comme une incarnation de l'unité (as unity embodied) : nous ne pouvons l'ignorer. Cependant, si diverses que soient nos attitudes à l'égard de Rome, nous sommes clairement unis dans le refus d'accepter la forme d'unité qu'elle offre, — bien que certains en soient plus près tandis que d'autres sont fort loin. »

Ce texte dit bien l'attitude de Rome et sa signification providentielle. Il dit aussi — et de façon brutale — la nécessité qui s'impose à tous les théologiens catholiques et à l'ensemble des fidèles de mieux faire apparaître le visage de leur Mère.

Nous ne saurions d'ailleurs oublier, comme le disait tout récemment le Rév. Tomkins, que « le mouvement œcuménique est à la mesure de notre prière ». Tout ce travail immense n'aura son aboutissement que si les chrétiens ensemble supplient le Seigneur : « Père qu'ils soient un ».

M.-J. Le Guillou, o.p.

LE CŒUR DE LA TACHE ŒCUMÉNIQUE

« La voie de l'Unité est taillée dans la pénitence, la prière, la charité, et le reste : *l'Unité dans la foi, reste indispensable*, c'est le terme, le couronnement de la sanctification des individus, et, par eux, des groupes chrétiens. »

Cette affirmation de l'Abbé Couturier, cet « inconfusible apôtre » de l'Unité chrétienne, doit être bien comprise, saisie dans sa totalité, dans le contexte de toutes les situations où l'œcuménisme authentique trace sa route.

Alors que les présupposés de base du « Conseil Mondial des Eglises » notent que, pour les « communions » chrétiennes qui le constituent, il ne saurait être question de relativiser leur ecclésiologie, de s'y présenter en mettant en doute leur dogmatique, alors que les Eglises orthodoxes se sentent le droit d'y affirmer avec intransigeance leurs thèses, notamment à propos de l'Eglise, on verrait mal un apôtre catholique de l'Unité passer sous silence l'exigence doctrinale de son Eglise. Car cet apôtre sait bien que tous les chrétiens cherchant la Plénitude aspirent à la Plénitude de la Vérité qu'est Jésus-Christ.

Dans le message final de l'Assemblée d'Evanston (août 1954), entendons la question posée aux membres du Conseil Mondial : « Votre église examine-t-elle sérieusement ses relations avec les autres Eglises dans la perspective de la prière de Notre-Seigneur, qui prie pour que nous soyons sanctifiés par la vérité et que nous soyons un ? » A quoi on peut ajouter ce principe du Secrétaire Général : « L'Unité peut être trouvée, si seulement on pénètre au cœur même de la Foi » (1).

---

1. W. A. Visser't Hooft, au Comité central du C. Œ. E., janv. 1953.

Partout, les chrétiens, quels qu'ils soient, sont appelés à une totale fidélité à la Vérité. N'y a-t-il pas là, entre eux, un stimulant pour mieux aimer et vivre la Parole de Dieu ? Il s'agit bien d'une montée, d'une marche vers la Plénitude. L'encyclique « Humani generis » déclare vaine la recherche d'un accord doctrinal par un retour à des expressions scripturaires et patristiques. Le bon sens même l'affirme ; l'Unité des chrétiens en effet ne peut être un retour au passé. Certes elle doit s'appuyer sur un « ressourcement » opéré près du Texte inspiré et de l'enseignement patristique. Mais elle ne saurait supprimer tout ce que, au cours des âges, le Saint Esprit a éclairé et manifesté. On ne remonte pas l'histoire ; on ne revient pas en arrière.

Cet avertissement du document pontifical confirme bien les vrais ouvriers unionistes dans leur conviction que tous les chrétiens ont à marcher en avant, dans le sens de la vie et de la pensée de l'Eglise, qui ne s'est jamais arrêtée et qui continue de marcher en avant, elle aussi. C'est ainsi qu'ils se rejoindront, par un approfondissement et un enrichissement homogènes, dans un christianisme toujours mieux vécu, mieux pénétré.

SENS DE LA PRIÈRE POUR L'UNITÉ.

« Nous devons chercher la vérité par-dessus tout, et l'une des meilleures règles pratiques est que nous ne devons jamais oublier de tomber à genoux et de prier » (2).

Ici il faut bien nous situer : car si tous, nous sommes d'accord pour placer la prière au cœur de la tâche œcuménique, nous avons à en discerner le plus possible les dimensions. C'est pourquoi il semble indispensable d'en préciser le rôle ; bien plus elle apparaîtra comme déjà une première réalisation d'Unité ; s'ouvrira dès lors devant nous un horizon mystique plein d'espérances.

Une vue anthropomorphique de la Prière.

Lorsque, dans une conversation interconfessionnelle, les interlocuteurs parviennent à un point où les positions paraissent irréductibles, où les démarches de la plus pure charité exigent, au nom de la loyauté, que chacun garde ce qu'il voit être l'intégrité de sa foi dans

---

2. Père DWYER, à la réunion interconfessionnelle du Central Hall de Westminster, semaine de l'Unité 1952.

ce qu'il pense être humblement et généreusement fidélité au Seigneur, n'est-il pas vrai que la pente naturelle est de conclure : les voies d'union nous restent fermées ; notre science ne peut ici plus rien, pour nous donner une intelligence mutuelle de nos positions ; nous sommes parvenus dans notre rencontre à une impasse. Mais il nous reste la prière ; il nous reste à nous livrer à la puissance de l'Esprit, qui seul conduit à la Plénitude. De notre faiblesse, la prière devient la surnaturelle suppléance, l'aide divine. Elle se conjugue avec nos efforts théologiques et notre délicatesse fraternelle si bien que nous en espérons les triomphes de la Foi.

Sommes-nous semi-pélagiens?

Nul ne penserait, en se comportant ainsi, verser en un semi-pélagianisme. Le catéchiste s'efforce d'expliquer à l'enfant de 10 ans la réalité trinitaire : il avance, à l'aide de comparaisons, de traits ; tout-à-coup il avoue, à lui-même et à son élève, son impuissance : « Maintenant, dit-il, c'est là le Mystère ! » Mais le Mystère n'est-il pas précisément tout au cœur de la démarche ?

Quand, dans le labeur œcuménique, on ramène la prière à un rôle de complément, qui n'entre en jeu qu'à un moment donné, ou quand elle apparaît comme le remède à nos insuffisantes élaborations conceptuelles et à nos volontés défaillantes, ne versons-nous pas dans une attitude pratique de semi-pélagianisme ? Par hasard cette chute de valeur ne serait-elle pas le fruit d'une perspective, disons : légèrement gauchie ?

Réduit-on, en partie, le Mystère à un problème ?

Les réalités surnaturelles risquent en effet d'être en partie envisagées comme des problèmes. « Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi » (3).

Mais en face du Mystère, je suis engagé dans un ordre que je ne puis réduire à être pour moi un système que je manipulerais comme un objet, un ordre dont je donnerais l'inventaire des composants, après avoir prétendu en connaître les tenants et les aboutissants.

Certes, pour en parler, je suis contraint de l'exprimer en termes de problème: je ne puis avoir que des formules conceptuelles qui, naturellement, se nouent en problèmes à situer et à résoudre. Mais je dois

---

3. G. Marcel : *Du refus à l'invocation*, p. 94.

immédiatement corriger ce qui se cacherait ici de sophisme : dans un problème, les solutions, en progrès les unes sur les autres — du moins l'espère-t-on, — se succèdent. Le mystère, en sa réalité totale, ne se découvre que grâce à une « communion » toujours plus plénière à sa profondeur. Or cette « communion », ce n'est pas nous qui la nouons ; c'est Dieu qui la réalise ; car c'est lui qui donne, ou, plus exactement, lui seul se donne. Il faut donc qu'il me mette de plus en plus à la hauteur de son Mystère.

Le Mystère de l'Unité de l'Eglise et de l'Unité des Chrétiens.

L'Unité de l'Eglise est plus qu'un problème : c'est une réalité de grâce ; c'est un don du Père ; c'est le Mystère foncier de l'Eglise qui ne vit que du Mystère de l'Unité trinitaire : « Père, qu'ils soient tous un, comme nous, comme vous, Père, vous êtes en moi et moi en vous, pour que eux aussi ils soient un en nous » (4).

Il n'y a pas le problème de la Sainte Trinité : il y a le Mystère de la Sainte Trinité : on y « communie » et on en reçoit un être nouveau. Certes on saura distinguer le Mystère de l'Unité de l'Eglise, qui est donné par ce simple fait que le Mystère de l'Eglise est présent. Mais est-il possible de réduire à des termes de problème l'*Unité des Chrétiens ?* Cela ne semble pas pensable ; car n'est-ce pas au Mystère de l'être même de l'Eglise que les chrétiens doivent « communier » pour vivre dans l'Unité ? ou plus exactement : pour vivre de l'Unité ? Leur Unité n'est que celle de l'Eglise : elle n'a d'être que de l'être même de l'Eglise.

Aussi quand il s'agit de l'Unité des chrétiens, de l'Unité des groupes chrétiens, ce n'est pas un problème qui est soulevé. Nous n'abordons pas une difficulté dont nous élaborerions pas à pas des solutions. Nous n'aplanissons pas un différend, grâce à une riche et souple dialectique, doublée de la plus éminente bonne volonté. Nous touchons au Mystère central.

Disons plus : L'Unité des chrétiens ne m'est pas étrangère ; elle n'est pas une richesse que j'acquerrai, avec la joie de la partager entre frères. L'Unité ! elle constitue mon être chrétien même, comme le leur ; j'y suis engagé, comme eux ; impossible de parfaitement l'objectiver pour la soumettre à mes prises et aux leurs. J'en vis, j'en veux vivre ; comme je veux que les autres en vivent ; comme les autres en veulent vivre. Elle est gratuité foncière de la part du Seigneur. Impé-

---

4. *Jo.*, 17, 21.

rativement il faut que tous nous recourrions aux moyens qui ressortissent à la grâce.

Mystère de l'Unité et Prière dans le Mystère du Christ Priant.

A ce niveau, la prière a sa signification plénière. Elle n'est pas la suppléance, aussi magnifique qu'on la qualifie, des insuffisances humaines. Elle n'est pas un moyen, parmi d'autres, dans le labeur œcuménique. Seule capable d'être adéquate à l'amplitude du Mystère, elle est l'expression de l'âme qui s'éprend, se nourrit et vit de ce Mystère de l'Unité. Une telle prière se perd dans celle du Christ, ou plutôt n'existe que dans celle du Christ dont elle épouse, selon ses aspirations, toutes les dimensions.

Nous le savons bien : parce que chaque chrétien est, selon sa mesure, « un Jésus-Christ vivant sur la terre » (J.-J. OLIER), parce que, par le Baptême et le Mystère de son incorporation au Christ, il constitue, avec ses frères, le Corps du Christ, mystiquement identifié avec le Seigneur glorifié, son être chrétien, et ses expressions de prière ne sont que les expressions mêmes de Jésus. Celui-ci revit, dans le Corps de son Eglise, tous ses « états », tous ses « mystères ». Il n'y a ici-bas qu'une seule intercession : la Sienne, en laquelle toutes les autres prennent leur consistance.

Or sa suprême intercession, telle que l'apôtre bien-aimé nous la transmet, est en faveur de l'Unité. Testament d'amour, les mots du chapitre 17 de S. Jean sont perpétuellement dans le cœur de l'Eglise. Ne faut-il pas que les chrétiens prêtent leur intelligence, leurs lèvres, afin que perpétuellement, de la terre, Jésus adresse au Père son infaillible prière, comme le jaillissement de l'amour de ceux qu'il a appelés ses frères ?

Difficultés d'une prière universelle.

Il faut une prière universelle ! Elle est possible, précisément parce que tous les baptisés s'enracinent dans le Christ, le seul Priant parfait. Cependant l'expression de cette Prière pour l'Unité des chrétiens peut revêtir des formes diverses, selon les différentes perspectives des « communautés » chrétiennes. Lorsqu'en 1908, Paul Wattson et Spencer Jones commençaient l'Octave de janvier, ils admettaient la position ecclésiologique catholique : on demanderait donc le « retour » à l'Eglise romaine de tous les séparés.

A l'intérieur de chaque groupe chrétien, on peut comprendre cette psychologie comme normale, puisque liée à une position de fidélité à un *Credo*. On ne saurait que souligner toute la vigueur qu'elle comporte, comme également les limites de son rayonnement, puisqu'elle

ne dépasse pas les frontières du groupe chrétien qui en vit. Une Octave de prière pour l'Unité des chrétiens ainsi conçue aura bientôt son plafond.

Il est indubitable que l'Eglise catholique se sait l'*Una Sancta ;* par suite, elle doit ramener à elle tous « ses fils séparés » (Pie XII). L'ecclésiologie orthodoxe tient rigoureusement le même raisonnement. Dès lors, entre chrétiens, un drame spirituel se noue : la prière pour l'Unité des Chrétiens déferlera près de Dieu en des directions si divergentes, en des supplications si opposées, qu'elle serait, par un paradoxe douloureux, témoignage de rupture, comme un appel à la consolidation des séparations ; toutes choses qu'un chrétien ne saurait ni penser, ni vouloir, mais toutes choses qui s'inscrivent cependant dans les réalités spriritue1les qui nous débordent.

Source profonde de cette prière universelle.

Serait-il enfin possible qu'une prière unanime montât de tous les groupes chrétiens ? Quelles que soient les imperfections des liens qui les rattachent au Christ, et, par le Baptême, à son Corps, tous sont en mesure de purifier et d'enrichir cette « communion » foncière, radicale, en n'ayant qu'une seule aspiration et une seule prière, non pas les leurs, mais celles du Seigneur, en qui ils vivent cependant, et qui, par son Esprit, prie en eux, qui veut prier en eux, le plus totalement possible, sa prière : « *Sint unum !* »

Obligatoirement, chaque croyant gardera la loyauté dans son *Credo* ; mais il ira à la racine, à la source. Il réclame pour lui la grâce de l'obéissance totale à la volonté de Dieu. Mais en même temps, puisque c'est ce même Jésus qui prie en lui et en ses frères, comment ne peut-il pas, ne doit-il pas demander pour tous cette même obéissance ? Comment ne peut-il pas, ne doit-il pas espérer que ses frères chrétiens demanderont pour lui cette même grâce ?

Bien plus : dans sa prière, passe celle de ses frères. En réciprocité, sa prière pénètre la leur, car tous « communient » à la seule Prière de Jésus qui, par des voix multiples, monte vers le Père.

Fécondité spirituelle de cette Prière.

Il n'y a pas ici un « survol » qui, vu la hauteur, permettrait de ne plus reconnaître les différences doctrinales. Il y a ici un approfondissement de charité, d'union avec le Christ qui, Lui, aime tous ses frères ; je veux dire : il y a une entr'aide spirituelle qui consiste à donner et à recevoir. Qui se ferait fort de savoir si chacun donne

plus qu'il ne reçoit ? Car tous nous recevons de l'unique Prière du Christ, qui ainsi nous accorde de donner, autant qu'elle nous met en état de recevoir.

Fécondité doctrinale de cette Prière.

Il faut noter plus encore : une telle prière nous approfondit doctrinalement : elle nous porte à une soumission toujours plus humble et plus totale à la Vérité que, par des moyens bien divers, Jésus-Christ dit à chacun de nous. Elle nous demande d'aller jusqu'au bout de la Lumière, de toute la Lumière. Elle ne préjuge pas des sacrifices, des chemins par lesquels Dieu peut appeler les chrétiens à passer. Elle ne les discute pas, ne les refuse pas, puisqu'ils seront ceux de la vraie Lumière. Elle est tellement universelle et fraternelle, tellement obéissante à la Volonté du Père, tellement une avec celle du Christ, qu'elle ne peut qu'opérer les miracles de la Foi et de l'Amour.

Complémentarité des diverses formes de Prière.

Ainsi comprise, cette Prière pour l'Unité des chrétiens est universelle dans son aspiration et son impulsion : tous les baptisés peuvent et doivent y entrer. L'Octave du 18 au 25 janvier devient alors la Semaine de l'Universelle Prière des Chrétiens pour l'Unité Chrétienne : l'intuition de l'Abbé Couturier a eu ici une portée incalculable.

L'Eglise catholique officiellement prie pour l'Unité : sa liturgie eucharistique quotidienne en est témoin. Mais chaque année, la Semaine a sa place dans son intercession. Cependant un pluralisme est permis dans la manière de traduire cette intercession : il n'y a pas de totalitarisme officiel.

Que du point de vue intéressant les seuls catholiques, ou quelques groupes de type « Haute Eglise », on s'attache à l'attitude spirituelle de l'Octave du Père Wattson, c'est un fait qui affirme la position de foi de l'Eglise romaine.

Que dans une autre perspective, doctrinale et mystique, on préfère mettre en relief l'acceptation totale de la Volonté du Christ, en unissant sa prière à celle de tous les autres chrétiens, pour se situer au cœur même du « *Sint unum !* » de Jésus, on suppliera alors pour « l'unité visible de tous les chrétiens, telle que le Christ la veut et par les moyens qu'Il voudra ».

Deux orientations spirituelles, qui ne se contredisent pas, commandent légitimement deux formes d'intercession. Tous savent bien que, selon les mots de Pie XII, rapportés par le Cardinal Archevêque

de Lyon aux funérailles de l'Abbé Couturier, cette Unité « sera l'objet de notre prière ardente auprès de Celui-là seul qui peut permettre qu'elle se réalise en effet comme Il la veut ».

Semaine de l'Unité, première traduction de l'Unité des Chrétiens.

Tous les groupes chrétiens peuvent entrer dans cette « Universelle Prière », sans sacrifier leur fidélité aux droits inconfusibles de la Vérité. Tous s'en remettent à la Volonté du Christ : « Seigneur, que votre volonté soit faite ! » Bien mieux, tous vont à un approfondissement spirituel qui les éclairera, et les mettra en attitude d'humble docilité pour l'œuvre de Dieu. Déjà une manifestation d'unité éclate ici, et cela : sur le point fondamental : l'appel commun et convergent des uns et des autres, des uns pour les autres, des uns par les autres, à la sanctification. Chaque « communion » chrétienne, évidemment selon sa forme liturgique, demande à Dieu la sainteté de ses membres et celle de tous les frères baptisés, découvrant ainsi peu à peu que les triomphes de l'Esprit d'Amour et de Sainteté sont les triomphes de l'Unité.

Entre les divers groupes chrétiens, une « émulation spirituelle » (le mot est du Père M. Villain) se substitue à l'attente des « retours » (5), à plus forte raison aux rudesses de la polémique. Une « communion » dans la Prière du Christ permet à tous de travailler vraiment pour l'Unité désirée ; car elle est aussi « communion » à l'amour. Or « l'amour est le guide qui conduit à la vérité et à l'unité de l'Eglise » (6).

DE NOUVEAUX HORIZONS SPIRITUELS.

Un appel : reprendre quotidiennement la prière de Jean 17.

Cependant de plus grandes profondeurs doivent se révéler dans

---

5. N'oublions pas que, si les catholiques attendent le « retour des séparés », leurs frères attendent aussi le « retour » (avec un sens différent donné à ce mot) des catholiques à des positions anciennes ou rénovées (nous avons dit plus haut ce que nous en pensons). C'est pourquoi notre texte entend le terme « retour » dans son amplitude, en face de toutes les confessions chrétiennes. Le mot « conversion », si évangélique, serait peut-être mieux en situation : car le chrétien n'a-t-il pas toujours besoin de cette « métanoia », de ce retournement vers le Seigneur, pour être fidèle à son appel jusqu'au bout ?

6. Mgr. Stohr, évêque de Mayence, lettre pastorale du 29 mai 1952.

cette immense clameur pour l'Unité. Comme on désirerait que des âmes, avides de cette profondeur où les situera la Prière de Jésus, éprises passionnément, parfois douloureusement, du Mystère de l'Unité de l'Eglise, mais toujours humblement contemplatives du Christ rassemblant en lui tous les croyants, comme on désirerait que de telles âmes reprennent souvent, quotidiennement, la divine oraison du soir du Jeudi Saint !

Parmi ceux qu'un tel appel devrait atteindre, comment ne pas compter spécialement les Prêtres et Pasteurs de l'Eglise, ses Consacrés ? Comment ne pas penser que Jésus a un désir ardent de redire sa Prière ultime par les lèvres humaines de ceux qu'il a constitués Ministres de sa Parole et de son Mystère ? Elle fut, au Cénacle, la traduction de la plénitude d'Amour, de la consommation du Sacrifice ; car elle contient la parole où, selon le mot de Bossuet, Jésus se consacre Prêtre et Victime, et veut opérer, dans les siens, cette même consécration sacerdotale et victimale : « Pour eux, je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés en vérité » (7). Paroles d'un auguste témoignage ! qu'il confirmera bientôt par l'effusion totale et volontaire de son Sang, consommant l'œuvre de Salut, « afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (8).

Elle revêtirait une singulière signification, cette « prière sacerdotale », si elle était reprise dans le contexte eucharistique où l'évangéliste l'a consignée. C'est après la célébration des Mystères de la dernière Cène que Jésus l'a formulée. Après la célébration eucharistique, qui redit aux chrétiens que le Mystère de l'Hostie est le Mystère de l'Unité de l'Eglise ; après la sainte Communion, dont le fruit premier est celui de l'Unité, nulle autre action de grâces ne serait mieux en situation que cette prière. Jésus, présent en ses ministres et en ses communiants, la ferait monter pour la gloire de son Père, pour la protection et la sanctification des croyants, pour l'Unité de tous les membres de son Corps.

Le jour où partout, en chaque « confession » chrétienne, des âmes, éprises d'Unité, auront donné leurs cœurs et leurs lèvres, afin que Jésus multiplie et perpétue, dans les réalités de notre monde l'intensité de son ultime intercession, lorsqu'elles seront entrées profondément en cette Prière qui ne doit pas cesser, lorsque le monde chrétien aura des Cénacles où sans cesse le Christ redira, par ses consacrés, l'oraison du premier Jeudi Saint, la grâce de l'Unité visible de tous les chrétiens sera donnée infailliblement.

---

7. *Jo.*, 17, 19.
8. *Jo.*, 11, 52.

Un Monastère invisible.

Ces âmes, qui consentiraient à se livrer toute entière, pour laisser Jésus redire, par leurs lèvres et leurs cœurs, sa Prière de la Chambre Haute, auraient leur place dans le « Monastère invisible », tel que l'Abbé Couturier avait l'intuition qu'il s'érigeait. Il n'est pas question d'une cellule d'Eglise invisible : ce serait la négation même de toute l'œuvre unioniste. « Invisible » signifie simplement que Dieu seul connaît tous ceux qui, dans leur intimité, se sont livrés, plus ou moins entièrement à Lui, pour l'intercession en faveur de l'Unité.

Le « Monastère invisible », qu'est-il donc ?

« Il est constitué par l'ensemble des âmes, à qui l'Esprit Saint a pu faire connaître, d'une connaissance intime, parce qu'elles ont essayé de vraiment s'ouvrir à Sa flamme et par elle à Sa lumière, le douloureux état des séparations entre les Chrétiens, et en lesquelles cette connaissance a engendré une permanente souffrance, génératrice d'une habituelle prière et pénitence. Il est « invisible » dans sa totalité éparse parmi toutes les Confessions Chrétiennes.

... Et cependant le nom de Monastère convient à cette totalité, puisque la même souffrance, les mêmes désirs, les mêmes préoccupations, la même activité spirituelle, le même but rassemblent dans le cœur du Christ cette multitude venue « de toutes les nations » (9).

Qu'importe qu'ils ne le sachent pas ! Mais ils sont de ce « Monastère invisible », les membres de toutes communautés qui orientent leur consécration vers l'Unité Chrétienne. Contentons-nous de quelques noms : Trappe de l'Unité à Grotta-Ferrata ; Moniales catholiques de l'Union, fondées en 1948, selon la règle de S. Benoît, à Amélia en Italie, et auparavant à Olzaï en Sardaigne, sous le vocable de Notre-Dame, Mère de l'Unité ; Bénédictins d'Amay-Chèvetogne, en Belgique.

Songeons aux communautés anglicanes, telle celle de Nashdom, ou celle toute récente (approuvée en 1952) de Notre-Dame de Burdford, en Angleterre ; aux sœurs protestantes de Grandchamp, près de Neuchâtel ; à la Maison de Pomérol dans les Bouches-du-Rhône ; à la Communauté réformée de Taizé, en Saône-et-Loire ; au Monastère luthérien des « Sœurs de Marie », érigé en 1951 à Darmstadt, ou à celui des « Sœurs de l'Ordre du Saint Paraclet et de Notre-Dame de la Visitation » en Suède, fondé en 1950.

---

9. Abbé Couturier : *Tract de la Semaine de l'Unité* 1943.

Vies offertes pour l'Unité.

On devrait ajouter ici tant de noms ! Car elles sont de plus en plus nombreuses, ces Maisons catholiques, orthodoxes, réformées, anglicanes, où l'Unité est l'objet d'une attention spéciale. C'est en elles que souvent l'appel de Dieu se fait entendre à un tel ou une telle, pour une oblation totale entre ses mains. Cette offrande de vie pour l'Unité, suscitée par l'Esprit Saint comme le plus bel acte d'amour rédempteur du Sauveur, ne se conçoit qu'à un niveau spirituel où, grâce à la prière et aux conseils autorisés de la prudence surnaturelle, avec toutes les permissions requises des Supérieurs, est discernée la voix authentique du Saint-Esprit, contre toutes les illusions d'un sentimentalisme ou d'un illuminisme plus ou moins subtilement orgueilleux.

De telles oblations, éveillées par la grâce en d'autres âmes que celles abritées dans la vie religieuse, n'entraînent pas nécessairement que Dieu emporte ses consacrés dans un holocauste semblable à celui qui trancha prématurément les jours d'une Sœur Maria-Gabriella (10). Il a tant de manières de se réserver, à Lui seul, ceux que son Amour saisit !

Les immolations intérieures par lesquelles l'Esprit-Saint purifie, les détachements héroïques d'une vie apostolique, les fidélités inlassables à sa présence, dans une existence toute ordinaire et monotone, peuvent être l'expression de cette main-mise du Seigneur. Est-ce que le don absolu d'une vie ne doit pas être recouvert par le silence, la discrétion ? Parfois un anonymat total équivaudra au sacrifice total qu'eût été la mort.

Avec cette offrande, nous percevons quelque peu les amplitudes de l'amour que suscite l'Esprit-Saint : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (11) !

Signification de cette charité héroïque.

De telles vies offertes rappellent à tous que, devant le Mystère de l'Unité, il faut toujours passer de la dialectique à l'amour. Ceux que ces âmes aiment, au point de tout livrer pour eux, sont, aussi peu que possible, des tiers pour elles. Les distances se sont amenuisées. Dans la « communion », que le Christ a opérée entre elles et leurs frères,

---

10. Jeune moniale de la Trappe de Grotta-Ferrata qui, en 1938, s'offrit au Seigneur pour l'Unité chrétienne.

11. *Jo.*, 15, 13.

elles arrivent de plus en plus à dire : « nous ». Vraiment elles créent de l'unité.

Allons plus loin! Le geste d'amour n'est-il pas de dire à l'autre : « Je me donne à toi » ; ce qui signifie : « Je crois, par toutes les fibres de mon être, que je puis être admis, par toi, à participer à l'œuvre à laquelle tu t'es consacré ». Tel est, en toute humilité, avec l'attitude la plus pure de l'adoration, ce que peut exprimer au Seigneur toute vie offerte.

Mais, dans le Christ, elle rencontre d'autres âmes, venues d'autres horizons chrétiens, saisies, comme elle, par Jésus, pour la même tâche. Comment ne serait-elle pas admise, par toutes ces âmes sœurs, consacrées comme elle, en une convergente oblation, à participer à leur œuvre? Comment toutes ces âmes, ainsi livrées, ne reconnaîtraient-elles pas la connaturalité de leur vocation et de leurs aspirations, l'unité de l'œuvre que le Seigneur a posée sur chacune, a demandée de chacune? Leur pleine fidélité ne peut que faire, un jour, resplendir en elles la plénitude qu'est l'Unité.

Parce qu'il les a pleinement à sa disposition, parce qu'il les a rapprochées selon les liens de plus en plus étroits de son amour, le Christ use d'elles comme il l'entend. Mais nul ne connaîtra jamais comment elles deviennent, pour tous les chrétiens, les foyers d'ardente lumière qui éclairent leurs chemins vers l'Unité de l'Amour et de la Vérité dans son unique Eglise.

NOTRE CERTITUDE DANS L'UNITÉ TRIOMPHANTE.

Depuis une vingtaine d'années, le Mystère de l'Unité a été contemplé et aimé avec ferveur. Le souci de le faire resplendir en toute sa beauté domine de plus en plus toutes les « confessions » chrétiennes. Dans la première moitié de ce siècle, cette Cause a plus avancé que pendant les quatre siècles antérieurs. L'observateur du dehors, ou le croyant superficiel, s'en étonne, cherche à ce fait des explications sociales, doctrinales, psychologiques. N'oublions pas le grand élément d'espérance! La prière pour l'Unité s'est multipliée. Elle doit atteindre les frontières du monde chrétien : « Quand la prière pour l'Unité sera généralisée dans toutes les confessions chrétiennes, nous serons aux portes de l'Unité. On peut affirmer qu'en douter serait un manque de foi » (P. Couturier).

P. MICHALON, P.S.S.

L'ASSEMBLÉE D'EVANSTON

La deuxième Assemblée mondiale du Conseil Œcuménique des Eglises se tint à Evanston (Etats-Unis), du 15 au 31 août 1954. Les 1.298 participants, dont 502 délégués, se réunirent pendant quinze jours dans la banlieue de Chicago. Pendant les années qui vont suivre, les documents adoptés par l'Assemblée seront examinés en toutes sortes de cercles d'études. Les échanges de vue commencés dès 1950, lorsque le thème d'Evanston fut annoncé, se continueront sur la base des textes désormais « envoyés aux Eglises » selon le vœu des délégués. Il est donc important, pour qui veut suivre le développement de la pensée œcuméniste chez nos frères protestants, d'être au courant des problèmes d'Evanston.

Le programme.

Puisque le Conseil Œcuménique se considère comme un organisme chargé de favoriser et de préparer des rencontres fraternelles entre les Eglises membres, la méthode générale de ses Assemblées consiste à étudier en commun un certain nombre de thèmes traitant d'éléments doctrinaux et pratiques importants dans la vie de tout chrétien et de toute Eglise.

Le thème principal d'Evanston, ainsi nommé tant à cause de son importance que parce qu'il devait dominer le traitement de tous les autres, était celui de l'espérance chrétienne. « Le Christ — espérance du monde ». Sous ce titre, un long rapport, préparé par un groupe de théologiens, en consultation avec de larges sections du monde protestant et orthodoxe, fut présenté à l'Assemblée. Ce document expose d'abord comment le Christ est notre espérance : il l'est en tant que, réalisant et poursuivant tout ensemble la lignée de la théologie de la promesse dans l'Ancien Testament, il a, à son tour, promis un Royaume, qui est déjà partiellement établi dans l'Eglise et doit se consommer dans un Royaume à venir. Cette doctrine fondamentale est ensuite comparée avec la notion d'Eglise : dans un contexte largement protestant, on montre que l'Eglise, comme commu-

nauté et peuple de Dieu, se nourrit de cette espérance, et que celle-ci éclaire la nature de sa mission, de son unité, de son constant renouvellement et de sa destinée au delà de ce monde. Finalement est expliqué le sens de l'espérance chrétienne par rapport au monde de notre époque, tiraillé entre une multitude de faux espoirs.

Les six thèmes secondaires se référaient à (1) l'union des chrétiens (Commission « Foi et Constitution »); (2) l' « évangélisme » (la prédication de l'Evangile comme constitutive de la vie de l'Eglise); (3) les questions sociales; (4) les problèmes internationaux; (5) les tensions raciales; (6) le problème du laïcat. La préparation des travaux de l'Assemblée sur ces thèmes a différé de celle du thème principal : les commissions préparatoires se contentèrent d'envoyer aux délégués des études documentaires, d'ailleurs fort bien faites, décrivant l'état présent de la question à étudier et suggérant des points à examiner en détail. L'Assemblée n'eut pas à travailler sur ces documents. Mais à la lumière de leur contenu, des « sections » correspondant aux six thèmes élaborèrent des Rapports qui furent présentés à l'Assemblée. Nous allons voir comment ces diverses études se firent. D'autres questions, comme l'organisation du Conseil Œcuménique ou l'élection des Présidents, ne nous retiendront pas.

La méthode de travail.

La méthode d'examen des thèmes fut la suivante. En une séance plénière quelques orateurs (2 ou 3) présentaient le thème, tâchant de l'éclairer de divers côtés, qui correspondaient plus ou moins à des tendances théologiques au sein de l'Assemblée elle-même. Ainsi, pour ce qui regarde l'espérance, le Prof. Schlink, de Heidelberg, exposa une théologie luthérienne classique. Le Prof. Calhoun, de Yale, parla ensuite de la façon bien différente dont la théologie américaine, orientée dans un sens practico-pratique, envisage le problème de l'espérance.

Ainsi éclairés, les délégués étaient alors divisés en sections de discussion, qui pendant plusieurs jours étudiaient le thème proposé. Il y eut quinze sections pour le thème principal, qui se partageait tous les délégués, alors que chaque thème secondaire n'avait qu'une section correspondante : de sorte que chaque délégué prenait part à la discussion du thème principal et de l'un seulement des thèmes secondaires. Le résultat de ces discussions était ensuite présenté à toute l'Assemblée, ainsi qu'un Rapport contenant les conclusions des sections. Ce Rapport était alors adopté après une brève discussion générale et quelques modifications.

Pour la rédaction de son Rapport, chaque section secondaire s'ai-

dait d'un schéma préparé d'avance. La discussion portait précisément sur ce schéma, et des changements successifs à son texte aboutissaient au Rapport définitif.

Ces détails montrent immédiatement quelques avantages et inconvénients des Assemblées œcuméniques. L'avantage principal est que les délégués, assistés de leurs consultants, discutent, expliquent, comparent et comprennent leurs divers points de vue dans une atmosphère de mutuelle sympathie et même, peut-on dire, de réciproques félicitations (au moins pour ce qui est des éléments protestants). Il y a là un élément psychologique non négligeable. L'inconvénient majeur, c'est que les délégués doivent travailler au chronomètre, n'ayant que de brèves minutes pour parler et, s'ils sont insatisfaits d'un texte, disposant à peine du temps matériel suffisant pour en rédiger un nouveau.

L'espérance chrétienne.

Le Rapport sur l'espérance résulte d'un effort vrai de synthèse et d'objectivité, où les aspects divers, eschatologiques et terrestres, de l'espérance se contre-balancent assez bien. On doit sans doute remarquer qu'il implique sur la nature de l'Eglise et de la grâce des doctrines que ne peut accepter la théologie catholique (1). On peut aussi noter que son souci d'objectivité lui a fait omettre l'étude, si poussée en certains témoins de la tradition catholique, de l'espérance en son « sujet » psychologique et spirituel (2).

Les délégués protestants, cependant, étaient plutôt satisfaits et quelque peu surpris peut-être de ne pas voir Européens et Américains former deux factions opposant notre espérance en la vie éternelle à notre espérance pour ce monde-ci. Si un certain nombre regrettèrent de ne pas avoir le temps de discuter plus à loisir, l'ensemble reconnut qu'un rassemblement de près de 2.000 personnes n'était pas le lieu idéal pour de profonds échanges de vue doctrinaux. Les critiques résumées dans la « déclaration » sur l'espérance adoptée par l'Assemblée reviennent à deux points : (*a*) le ton du Rapport ne reflète pas assez la joie qu'inspire l'espérance chrétienne; (*b*) il y a des omissions, en particulier sur le rôle du Saint-Esprit, les « signes » de Dieu indiquant que notre espérance n'est pas vaine et la part du cosmos à la Rédemption. Sur quelques autres points la déclaration enregistre un certain désaccord parmi les délégués, qui ne partagent

---

(1) Cf. *Le Christ, l'Eglise et la Grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne*, dans *Istina*, 1954, n° 2.

(2) Cf. notre article dans *Una Sancta Rundbriefe*, octobre 1954.

pas tous la même attitude par rapport aux faux espoirs du monde. La déclaration conclut : « Ce Rapport ne peut être présenté comme le dernier mot de l'Assemblée sur le sujet. Il constitue cependant un exposé œcuménique constructif et suggestif. Il est donc envoyé aux Eglises, avec la recommandation de cette Assemblée, pour leur étude, leur prière et leur encouragement ».

En un langage plus simple que celui du Rapport, le « message » final de l'Assemblée en constitue une sorte de résumé. Il exprime clairement la conviction commune des délégués que Jésus-Christ est « l'espérance du monde ».

Union et division.

Parmi les thèmes secondaires il faut faire place à part au thème de la section « Foi et Constitution » intitulé « Notre Union dans le Christ et notre Désunion en tant qu'Eglises ». Il s'agit ici de faire une mise au point de la situation actuelle du Conseil Œcuménique par rapport à son actif essentiel, l'union des chrétiens. Le Rapport élaboré par la section correspondante et adopté finalement par l'Assemblée peut difficilement se résumer. Il forme un texte dense de quelques pages, où l'on trouve un exposé de théologie néo-testamentaire sur l'union fondamentale des chrétiens, des réflexions sur la réalisation de cette union dans l'Eglise en général (prise au sens protestant de conglomérat des croyants), des remarques sur les divisions historiques entre Eglises et finalement des suggestions pour une attitude plus « œcuménique » des Eglises les unes par rapport aux autres. On peut ramener à trois les éléments les plus significatifs de ce document.

En premier lieu, un trait théologique nouveau, et qui n'est pas entièrement heureux, est maintenant introduit dans le dialogue œcuménique : l'application à l'Eglise de ce que dit saint Paul de « l'homme nouveau », lequel « est créé mais doit être revêtu chaque jour », et du « vieil homme », qui « a été crucifié avec le Christ mais doit être mortifié chaque jour ». En sorte que l'Eglise apparaît ici comme faite d'un élément nouveau, jamais pleinement réalisé, et d'un élément ancien, jamais pleinement transformé : « ainsi l'Eglise est déjà une dans le Christ en vertu de son identification avec elle, et doit devenir une dans le Christ, de manière à manifester son unité vraie dans la mortification de ses divisions ». Ceci peut s'appliquer, d'une certaine manière, aux Eglises séparées, qui sont à la fois « vestiges d'Eglise » et associations purement humaines. Mais l'on ne saurait sans outrance l'appliquer à l'unique Eglise établie par le Christ comme son Corps mystique et son Epouse sans tache. L'ecclésiologie du Conseil Œcuménique doit donc ici choisir : ou bien s'engager dans une voie régres-

sive en appliquant cette image à l'Eglise comme telle; ou bien progresser en la limitant aux diverses confessions particulières.

En deuxième lieu, on insiste maintenant fortement sur le fait qu'aucune séparation chrétienne, pas même celle de la Réforme, n'est exempte de péché, et qu'à l'heure actuelle tous sont solidaires de ce péché manifesté dans les séparations, même justifiées, de leurs ancêtres. C'est précisément ce péché, latent ou apparent, des divisions chrétiennes que les Eglises doivent « mortifier » en elles. Au cas où cette mortification devrait atteindre jusqu'aux doctrines des Eglises, on déclare qu'une intervention du Saint-Esprit est nécessaire pour « révéler » que ces doctrines sont erronées.

En troisième lieu, cette mortification doit pouvoir aller, en certains cas, jusqu'à une vraie « mort dans le Christ », par laquelle une dénomination renonce à certaines de ses coutumes, croyances ou traditions, pour « se grouper avec d'autres sans complète connaissance de ce qui émergera de cet acte de foi ».

Ces deux derniers points peuvent se ramener au premier : la mortification du vieil homme au plan collectif des Eglises. Ils demeurent donc dans l'équivoque déjà signalée. Et ils ajoutent à celle-ci une nouvelle ambiguité, puisque le document ne dit pas quelle sorte de « révélation » l'on attend de l'intervention de l'Esprit. Il y a là un point à éclaircir en maintenant l'affirmation traditionnelle que l'ultime révélation est déjà donnée en Jésus-Christ.

Prêcher l'Evangile.

De l'ensemble des autres Rapports il est évident que le Conseil Œcuménique tend à donner de plus en plus d'importance aux parties non directement doctrinales de son programme.

Du point de vue de « l'évangélisme », le Conseil tend à identifier l'action œcuménique et l'action missionnaire, l'application de l'évangile dans la vie et les relations des Eglises-membres et sa prédication aux païens. La « mission » est en effet au cœur de tout christianisme. Mais on peut se demander, devant certaines affirmations des orateurs d'Evanston, si, dans l'esprit d'un certain nombre, les catholiques ne comptent pas parmi les païens auxquels il faut prêcher l'évangile.

Problèmes du temporel.

En ce qui regarde les problèmes sociaux, internationaux et raciaux, le catholique cultivé peut être justement surpris de l'état élémentaire des discussions d'Evanston. Les délégués semblent parfois plus soucieux de l'opinion publique de leurs pays et Eglises que de positions théologiques. Ainsi MM. Charles Taft (Etats-Unis) et Charles Malik

(Liban), insistant pour que l'on supprime une allusion à la conversion d'Israël dans la déclaration sur le thème principal, confondant théologie et manœuvres politiques. De même, les Rapports sur les questions sociales et sur les problèmes internationaux demeurent-ils dans de larges généralités qui ne heurtent pas les bonnes intentions, mais apportent peu de lumière aux indécis. Etant donnée la situation en Afrique du Sud, l'Assemblée a sans doute montré une courageuse indépendance en condamnant, purement et simplement, la discrimination contre certaines races. Mais peut-on dire pour autant que ce soit là faire œuvre de pionniers?

On ne sort pas des problèmes du temporel avec le Rapport sur le laïcat. Le laïc y est en effet envisagé uniquement dans son gagne-pain quotidien où, en comprenant le sens providentiel du travail et en donnant l'exemple de convictions chrétiennes s'exprimant dans son efficience technique au service de la société, il fait une œuvre d'Eglise qui lui est propre. Ce point de vue, qui a sa valeur, souffre de ce qu'il n'est pas lié à un exposé de la vie liturgique et sacramentelle du laïc. Mais dans son ensemble le protestantisme est évidemment assez mal outillé pour traiter la question de cette manière. Les délégués d'Evanston, ici comme sur d'autres points, ont suivi plutôt que conduit l'ensemble du monde protestant. Comme le dit avec une pointe d'humour l'évêque luthérien Eivind Berggrav, « Le Conseil Œcuménique ne mène pas l'opinion (publique) chrétienne; il est mené par elle ».

La présence orthodoxe.

Si les quelque trente-cinq orthodoxes présents à Evanston formaient une faible minorité, ils ont cependant contribué à l'histoire du Conseil Œcuménique d'une manière que l'on ne peut ignorer. D'une part ils firent leur possible, dans les sections où ils siégeaient, pour assister les autres délégués de leur longue et profonde sagesse théologique. D'autre part, lorsqu'ils ne pouvaient approuver le protestantisme marqué de certains Rapports, ils s'en dissocièrent pour rédiger des déclarations distinctes. Ainsi les Rapports sur l'espérance et sur l'union des chrétiens leur paraissant défectueux du point de vue de la foi, ils prononcèrent sur ces deux points des déclarations séparées, où les Rapports de la majorité se trouvaient critiqués à la lumière de la doctrine de l'Eglise Orthodoxe.

C'est là un geste de grande portée. Car le Conseil Œcuménique se trouve ainsi invité par l'Orthodoxie à ne pas se contenter d'élaborer une théologie protestante de l'œcuménisme, à faire une place plus importante aux affirmations des Traditions plus anciennes que celles de la Réforme, et, en somme, à tenir compte des convictions des chrétiens qui, comme ceux de plusieurs Eglises Orthodoxes et ceux de l'Eglise

Catholique, n'appartiennent pas au Conseil Œcuménique. Les Orthodoxes furent à Evanston les seuls représentants de ce qu'on peut appeler la Tradition catholique. Car l'on doit regretter que les délégués anglicans en général, hommes d'administration plus que de théologie, aient apparemment été plus soucieux de montrer leur affinité avec la partie protestante qu'avec la tendance « catholique ». Il est par contre excellent que la commission « Foi et Constitution » inscrive parmi ses travaux futurs l'étude de la christologie et celle de la notion de Tradition : sur ces deux points ses membres protestants devront en effet engager avec les Orthodoxes un dialogue qui peut être très fructueux.

*

En conclusion, deux remarques semblent pouvoir être faites.

Dans le domaine de l'« évangélisme » et des problèmes temporels, Evanston pourrait signifier une orientation accentuée dans le sens pragmatique, peu doctrinal et largement anti-catholique du protestantisme américain.

Par contre, cette deuxième Assemblée paraît annoncer une phase du développement du Conseil Œcuménique où il sera impossible à celui-ci de travailler sérieusement dans le champ des doctrines sans confronter les positions protestantes avec la théologie orthodoxe et même catholique. Ceci ressort non seulement de la protestation orthodoxe contre le protestantisme de l'Assemblée d'Evanston, mais encore des problèmes posés par le Rapport de « Foi et Constitution ».

Georges TAVARD, A.A.

L E S   L I V R E S

Karl Barth, *Dogmatique.*

Premier volume, tome 2. Editions Labor et Fides, Genève, 1954, 200 pages.

L'occasion ne nous a pas encore été donnée de présenter l'édition française de cet ouvrage, entreprise l'an dernier, par les soins de F. Ryser et de J. de Sénarclens. Et voici déjà le tome deuxième.

Suivant un plan classique, — la doctrine de la Parole (prolégomène à toute la dogmatique), celles de Dieu, de la création, de la réconciliation et de la rédemption, — l'auteur parcourt le champ entier de la théologie, joignant dans la trame d'un même texte l'étude historique, biblique et dogmatique des questions envisagées, résumant à propos de chaque problème l'essentiel de ce qui a été dit avant lui dans la tradition protestante, et rapportant tout à Jésus-Christ, centre de la Bible et raison d'être de l'Eglise. A la fin de chaque volume, un triple index des références bibliques, des noms et des notions, permet de consulter facilement cette vaste encyclopédie, la plus significative assurément qui soit issue du protestantisme contemporain.

L'importance d'une telle œuvre réside dans sa signification historique. A l'origine le protestantisme se voulait uniquement fondé sur les saintes Ecritures ; il connut ensuite cette mésaventure de voir ses théologiens, tout en vénérant l'écorce, les vider en quelque sorte de leur substance : le culte naturel du « héros religieux » qu'on appelle Jésus s'était substitué à la foi surnaturelle en la Parole de Dieu. Barth ne cesse de dénoncer « l'influence catastrophique » de cette « théologie naturelle », « vaste entreprise d'escamotage » à laquelle il donne le coup de grâce.

Dans sa réaction, on admettra volontiers avec plusieurs protestants qu'il va trop loin. Non pas qu'il aille trop fort : voilà un théologien qui a la santé de l'apostrophe, taxant tel auteur de « superficialité et de fanatisme », déclarant à propos de tel autre : « ce que dit Brunner (contre la naissance virginale de Jésus) est si mauvais que je ne peux prendre position qu'en me taisant ». Mais Barth, croyant ardent auquel la théologie protestante sera redevable d'une véritable « révolution copernicienne » (Berkhof) est aussi un spéculatif de forte envergure : il regarde de haut les choses, et sur les sommets où sa pensée habite, on peut assurément discuter sa façon de voir.

Dès le tome premier, il avertissait : « il nous faut craindre tous que nous soyons en train de devenir trop positifs ». Non pas qu'il se tienne éloigné des textes, bien au contraire, le grec du N. T. affleure

en de multiples citations, presque à chaque page, comme de source et sans traduction. Mais c'est pour y être aussitôt serti dans une rédaction compacte, qui étant celle d'un penseur abrupt, l'oriente aussitôt et d'autorité vers ses fins. Comparez par ex. le sort, qui est fait à I *Tim.* 2, 13 : page 130, où on le minimise, et page 181, où on le majore Il faut voir aussi l'embarras de B. cherchant à expliquer, sans recourir à l'autorité de la tradition, pourquoi il adhère malgré l'absence de texte contraignant, à telle interprétation traditionnelle de l'Ecriture : « si nous reconnaissons la naissance miraculeuse (de Jésus) comme une proposition fondée dans l'Ecriture sainte, c'est certainement pour une part, parce que nous entendons respecter le fait que nous nous trouvons ici placés en face d'un dogme qui, jusqu'à l'époque moderne, a été accepté et enseigné comme allant de soi par les catholiques et les protestants unanimes. Toutefois, le respect de la tradition ecclésiastique ne saurait suffire à nous faire admettre à notre tour le bien-fondé de ce dogme (car dans le dogme nous n'entendons jamais que la voix de l'Eglise et non pas la révélation elle-même). Si pourtant nous nous approprions le dogme de la naissance miraculeuse, si nous l'approuvons comme une interprétation correcte de la révélation, c'est parce que nous en avons reconnu la nécessité » (p. 162). Plus loin (p. 172) : « avons-nous prouvé la nécessité de ce dogme ? Certainement pas ! Nous avons simplement établi qu'il correspond au témoignage biblique, quelques rares et problématiques que puissent être les passages qui l'attestent ». Au nom de quoi alors imposer telle interprétation traditionnelle, s'« il faut reconnaître d'emblée — et nous en prenons acte, — que les données scripturaires sur lesquelles elle repose (la nécessité de tel dogme), ne paraissent pas, à première vue, aussi claires et aussi convaincantes qu'on pourrait le désirer dans le cas particulier » (162).

Ce ne sont que deux exemples. Mais combien d'autres passages n'appelleraient-ils pas le dialogue, sinon la contestation. Je me suis en effet convaincu, à la lecture de ces pages (j'avais seulement feuilleté jadis l'édition allemande) que la force d'affirmation dont bénéficient les spéculatifs vigoureux les entraînent parfois à des assertions dont peut-être, à la réflexion, et le moment de « rabies theologica » une fois passé, ils ne maintiendraient pas la teneur. Barth nous autorise par son exemple à le penser. Il est le premier à revenir sur ce qu'il a écrit, sur certains passages de sa Lettre aux Romains, par exemple, contre lesquels il « met en garde », ou contre tels « points de vue » qui étaient les siens « vers 1910 ». Ainsi je comprends bien son mépris pour l'historicisme et ce qu'il appelle « la marotte des vies-de-Jésus », mais aller jusqu'à écrire qu'« il faut rejeter tout culte de Jésus comme tel » ! (Sous prétexte de réserver son adoration au Logos). Bien des mariologies, penseront les catholiques, justifient la définition qu'il en donne : « une excroissance maligne de la théo-

logie », mais jamais on n'admettra que l'on puisse dire de la mère de Jésus que « sa fonction se borne à représenter l'homme de l'A. et du N. T. qui reçoit le Seigneur »... Ce puissant spéculatif finirait-il par croire qu'on a toujours méconnu ce qu'il souligne et pense-t-on que le catholicisme par exemple soit vraiment coupable d'« escamoter la divinité du Christ, en exaltant son humanité » (quoi qu'il en soit des diverses formes de la piété), alors que pendant plus d'un siècle, contre le libéralisme protestant, les exégètes catholiques ont été les seuls à revendiquer cette divinité dont B. se fait aujourd'hui le héraut.

L'ouvrage monumental qui nous livre le fruit de ses réflexions mérite assurément une lecture attentive, et pour y encourager donnerai-je un échantillon d'une certaine redondance verbale qu'il faudra souvent dépasser ? Page 2, par exemple : où le problème de la révélation est posé « par rapport à Dieu ou par rapport à l'homme ; c'est-à-dire, le problème de la réalité objective ou de la réalité subjective de cet événement. Dans le premier cas, on essaierait de comprendre la révélation comme le mouvement qui part de Dieu vers l'homme, et dans le second cas, comme le mouvement qui, venant de Dieu, atteint l'homme. Sous réserve d'une complète explicitation, voire d'une correction du vocabulaire, on pourrait enfin poser le problème sous l'angle de la spontanéité et de la réceptivité humaines. Quoi qu'il en soit, nous proposons la formulation suivante, qui nous paraît la meilleure : 1) dans quelle mesure Dieu est-il libre pour nous... 2) dans quelle mesure Dieu est-il libre en nous... Cette deuxième question n'est que la forme primaire de la question inverse ». Ainsi à plusieurs reprises croirait-on lire une traduction des scolastiques de Salamanque.

Mais non, nous sommes à Bâle. Et le pasteur Maury a évoqué à propos de la « Dogmatique » l'œuvre des « plus grands penseurs chrétiens, de saint Augustin à S. Thomas d'Aquin, à Luther, Calvin et Pascal ». L'éloge sera très réel si l'on avoue avoir surtout pensé à Jean de S. Thomas, et non pas seulement à cause de son abondance, mais à cause du sens qu'ils ont l'un et l'autre d'une certaine identité entre théologie et vie spirituelle. Il est vrai que ce point de comparaison avec l'illustre commentateur n'éclairera pas beaucoup de lecteurs, non plus qu'avec les Salmanticenses. Prenons alors une image hors de l'empire de Charles-Quint, en Suisse même. La Dogmatique s'étend, nappe profonde et large, non point un lac, mais le Rhône et le Rhin tout ensemble, ces deux fleuves contradictoires, mêlant dans un même cours tout ce qu'ils charrient d'impérieux, d'indispensable et d'authentique, avec çà et là, arraché aux rives protestantes, un grondement, un ressentiment qui s'adresse à Rome, où « le diable se sert du pape »...

Cet anachronisme dans la Préface est un hapax. Même quand il déforme ce qu'il réfute, « nous devons étudier K. Barth », affirme le

P. Urs von Balthasar, mais je ne sais s'il a bien raison d'ajouter : « parce que le protestantisme a trouvé en lui sa forme la plus authentique » : encore moins, sa forme définitive.

L. M. Gaboriau, o. p.

L. Vaganay. *Le problème synoptique.*

Bibliothèque de Théologie, sér. III : Théologie biblique, vol. 1. Préface de L. Cerfaux. In-8° de XXIV-474 pages. Tournai, Desclée et Cie, 1954.

Fruit de nombreuses années de recherche, de réflexion, d'enseignement, le livre de M. le Chanoine Vaganay sur le Problème synoptique marque une étape nouvelle et peut-être décisive dans une matière controversée entre toutes. Pour résoudre ce problème, force est bien de reconnaître la nécessité de faire appel à deux sources principales. La première n'est plus l'évangile de saint Marc, comme le voulait la théorie classique des « deux sources », mais l'évangile araméen de saint Matthieu, aujourd'hui perdu, attesté toutefois par la tradition la plus authentique. C'est à cette source, traduite en grec, qu'ont puisé Marc, Luc, et le rédacteur du Matthieu grec actuel. Toutefois, comme certains indices semblent prouver que Marc a omis plusieurs fragments importants de cette source (le sermon sur la montagne, la guérison du serviteur du centurion, l'ambassade de Jean-Baptiste), son amplitude déborderait assez nettement la matière communes aux trois évangiles synoptiques. Quant à la seconde source, réduite par rapport à celle que postulait la théorie classique des « deux sources », elle devrait être conçue plutôt comme un « recueil supplémentaire » au Matthieu araméen, rapportant diverses « Paroles » du Seigneur absentes de la première source, et qu'aurait utilisé Luc et le rédacteur grec de Matthieu. Toute cette construction est prouvée en sept étapes différentes, qui montrent le développement progressif et la constitution de divers recueils évangéliques à partir de la prédication apostolique primitive. Une série d'*excursus*, extrêmement importants, dégagent au moyen d'exemples concrets les grandes lois qui ont présidé à' l'élaboration de tout l'ouvrage.

Ce livre n'est pas d'une lecture facile, bien qu'écrit en un langage simple et clair, à la pensée fortement charpentée, il s'adresse surtout aux spécialistes des questions bibliques, tout au moins à des gens qui auront le temps de se reporter aux nombreux exemples et textes cités, pour vérifier le bien-fondé des affirmations proposées. On pourra chicaner sur tel ou tel détail, refuser de suivre Monsieur le Chanoine Vaganay dans toutes ses affirmations, il n'empêche que, dans son ensemble, la thèse qu'il propose est extrêmement séduisante et rend compte effectivement de nombre de données du problème synoptique. En faisant remonter Marc, Matthieu et Luc à un même original ara-

méen, on permet d'expliquer comment c'est tantôt Marc, tantôt Matthieu qui semble avoir abrégé certaines péricopes ; c'est chacun des trois évangiles qui paraît avoir conservé certains archaïsmes abandonnés par les autres ; sans compter que nombre de divergences entre les évangiles s'expliqueraient fort bien comme traductions différentes d'un même original araméen. Egalement heureuse est la conception de la seconde source, ramenée aux dimensions du « livret hors-série » de Luc. Puisse ce travail stimuler les recherches sur le problème synoptique ! La voie tracée semble bien, cette fois, être la bonne.

M.-E. Boismard.

Les Dominicaines de Béthanie, *Les grands convertis.* Spes, 1954, 190 p.

Comment exposer d'une façon vivante le retournement d'une âme qui se détache du péché et qui aboutit au don complet à Dieu? C'est ce que les dominicaines de Béthanie ont réussi dans un petit volume traçant avec aisance une série d'esquisses sur les conversions au long de l'histoire de l'Eglise. Elles ont confié à Claudel de nous y introduire par quelques pages ardentes sur Marie-Madeleine. Puis leur témoignage discret, qui encadre les autres récits, montre à quelle profondeur atteint ce retournement. C'est le cœur du Christ qui appelle et c'est le cœur du Christ en croix que viennent rejoindre les plus grands pécheurs. Tout lecteur trouvera dans ces pages un encouragement car il ne suffit pas au Seigneur de ramener les âmes à son amour, il faut encore qu'elles deviennent des instruments de lumière.

J. de K.

M. Nedoncelle, *De la fidélité.* Paris, Aubier, 1953, 202 p.

Sous un mince volume, M. Nédoncelle nous offre un grand et bel ouvrage. Les lecteurs de *La réciprocité des consciences* retrouveront là les mêmes qualités d'intelligence, de finesse et de profondeur dans l'analyse phénoménologique et « l'effort de lucidité morale ». J'ai vivement goûté ces pages, je l'avoue, et je leur crois une singulière portée en un temps où l'instabilité s'insinue partout, frappant de la plus redoutable relativité les engagements humains. Le chapitre premier qui détermine les éléments formels de la fidélité, nécessairement un peu technique, était indispensable ; très clair, il est accessible à tout esprit réfléchi. Les chapitres 3, 4, 5, *de la finalité animale à l'engagement personnel, de l'organisation psychologique de la fidélité, des auxiliaires sociaux de la volonté fidèle* sont autre chose qu'une simple description psychologique des phénomènes humains relatifs à la valeur de fidélité ; ils constituent un approfondissement heureux de leur nature. Une vive lumière est jetée sur ces garants de fidélité que

sont le contrat et le vœu. Enfin, la considération *des formes de fidélité engagées par la vie en religion et la vie familiale* (chap. 7) achève de présenter à l'analyse les exemples les plus remarquables qui puissent être choisis. Si l'on y ajoute l'examen *des caricatures de la fidélité, la fidélité paresseuse, l'intéressée, la peureuse, l'hypocrite, l'orgueilleuse, la catastrophique et le bilan de l'expérience de l'infidélité,* (chap. 8 et 9) on ne conclura pas seulement que *la fidélité accomplit la personne*, on se rendra compte que la fidélité intégrale est possible et souhaitable mais se trouve suspendue à un ordre transcendant. « L'ambition de la fidélité est de récupérer même les traitrises commises au dedans ou subies au dehors. Le pardon sous cette forme s'appelle rédemption... Qui sait si le sens de la création ne serait pas découvert, ou plutôt effectué, par une sagesse qui dépasse les sagesses et qui se confondrait avec l'esprit de la fidélité même ? »

La lecture de ce livre est à conseiller au plus grand nombre. Prêtres, séminaristes, religieux y découvriront des mines de réflexion. Il serait aisé d'en dégager d'utiles discours de mariage ou de profession. « Les prêtres captifs de leurs vœux et les ménages mal assortis peuvent se dire que même s'ils se sont trompés jadis, ils se tromperaient bien plus encore en s'imaginant faire table rase de leur passé. Celui-ci leur remontera à la gorge s'ils essaient de le biffer... Tôt ou tard la fidélité se venge ».

H. B.

R. Blachère, *Le problème de Mahomet.*
Paris, P.U.F., 1952.

Il nous manquait en français une biographie critique du fondateur de l'Islam; le livre de M. Blachère est venu combler cette lacune. C'est un livre d'initiation, ce qui explique l'importance donnée par l'auteur à l'exposé des problèmes que soulève l'utilisation des sources historiques. Au terme de cette critique historique, le Coran est retenu comme source essentielle: un nombre considérable de faits légendaires est par suite éliminé, et de cette épuration résulte la biographie sobre, presque sèche, que nous offre M. Blachère. Une bibliographie raisonnée complète cette excellente introduction. Nous recommandons ce livre à tous ceux, prêtres ou laïques, que leur apostolat ou leur fonction, ou de simples relations humaines, mettent en rapport avec le monde musulman.

F. G.

D. Dubarle, *Humanisme scientifique et raison chrétienne.*
Desclée, 1953.

L'information scientifique, très actuelle et très sûre, ne se met pas ici au service d'une vulgarisation captivante. Le niveau de ces pages

est plus élevé, ce qui leur donne un caractère plus austère, mais un intérêt plus profond. Il s'agit de réflexions sur la signification humaine du savoir scientifique et sur les responsabilités inéluctables de sa mise en œuvre. Qu'on ne s'attende pas à y trouver une synthèse rigoureuse des différents savoirs, même réduite à quelques lignes maîtresses, ni un programme pédagogique d'humanités scientifiques. Mais l'intérêt de ce recueil est de contribuer efficacement à l'un et à l'autre par un effort de repérage global et d'évaluation des réalités en cause. Des articles ou conférences, destinés diversement à des esprits cultivés, développent, sur des thèmes voisins, cette même intention fondamentale. C'est leur groupement qui constitue les cinq chapitres suivants :

— Technique et avenir ;
— Idées scientifiques actuelles et domination des faits humains ;
— Techniques modernes et problèmes de civilisation ;
— L'univers de la science et l'attitude philosophique ;
— Le christianisme et le progrès de la science.

L'ensemble, présenté comme un essai, témoigne abondamment des qualités mêmes auxquelles il nous convie : manière lucide, honnête, courageuse, de poser les problèmes.

— *L'humanisme scientifique* se manifeste dans la reconnaissance des dimensions humaines de la science, du caractère positif de ses conquêtes, surtout des attitudes de l'esprit qu'elle suppose et qu'elle enrichit. Mais il n'est légitime d'en parler que si l'utilisation du savoir s'exerce au profit d'une promotion authentiquement humaine. Cela suppose le recours à des normes que la science, à elle seule, ne saurait ni découvrir ni pleinement justifier. Cependant son intervention dans la motivation rationnelle des comportements humains est déjà réalité. Ses techniques d'anticipation conditionnent, dans des secteurs limités, mais sans doute destinés à prendre de plus en plus d'extension, les jugements de valeur qui doivent inspirer les grandes décisions économico-politiques.

— *La raison chrétienne* prend acte de ces nouvelles instances. Elle évite, ce faisant, deux types d'infantilisme : celui d'une confiance fallacieuse et celui d'une peur inhibante. Ne voulant ni céder aux prestiges d'un lyrisme imaginatif, ni renoncer à son métier d'homme, cette raison adulte sait reconnaître et les limites de l'esprit et la miséricorde de l'histoire (p. 32-36). Elle consent à sa liberté, dans la situation qui lui est faite, avec les incertitudes qui pèsent sur ses réussites. Le R. P. Dubarle souligne en effet, à diverses reprises, ses réserves et ses inquiétudes à l'endroit des possibilités inhumaines de l'avenir. Les ressources proprement chrétiennes de cette réflexion, s'il est vrai d'autre part qu'elles contribuent à amplifier les perspectives de notre admiration, imposent leur relativité décisive à la Science et à l'Histoire. Elles les laissent à leurs ambiguïtés ; l'optimisme qu'elles proposent est d'un autre ordre. Mais le croyant doit trouver en elles des

énergies plus hautes pour une tâche qu'elles font percevoir plus urgente. Le livre fermé, puisse l'appel être entendu.

R. L.

J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte.*

Paris 1954, Editions Maisonneuve.

C'est un livre qui éclaire un côté encore mal connu du réveil musulman actuel. Il étudie la mentalité de deux personnalités en vue, dans le monde musulman moderne, et leur attitude en face des problèmes de toute sorte que pose l'évolution de l'Islam. Le commentaire coranique du Manâr est en effet l'œuvre d'un libanais ayant vécu en Egypte, Rachîd Ridâ (mort en 1935) et dont l'activité de publiciste fut suivie par toute l'intelligentzia musulmane. Mais derrière Rachîd Ridâ, se profile la figure de son maître, le Cheik Mohammad Abdoh (mort en 1905), égyptien qui fut grand mufti au Caire, qui compte parmi les réformateurs les plus célèbres, et dont Rachîd Ridâ cite continuellement les opinions. Les deux hommes ont voulu confronter avec le Coran les principes d'une renaissance moderne et ont cherché dans leur livre sacré une politique, une morale, une apologétique. C'est dire que nous sommes loin des commentaires habituels et que l'ouvrage du P. Jomier présente un intérêt incontestable pour la connaissance de l'Islam moderne. D'autant que les idées du commentaire sont admises aujourd'hui pour une large part dans de nombreux milieux musulmans (frères musulmans, Ulémas en Algérie, etc...). Illustré par de nombreuses anecdotes qui montrent cette diffusion, le livre est de lecture facile pour qui a une certaine culture. Beaucoup y découvriront les ressorts cachés qui jouent dans l'âme de bien des musulmans et comprendront mieux les événements religieux, politiques ou culturels actuels, déroutants en apparence pour l'occidental non averti.

A. G.

Roger Aubert, *La Théologie catholique au milieu du XXme siècle.*

Casterman 1954, (Cahiers de l'Actualité Religieuse).

La théologie a connu, au cours des années 1935-1950, une vitalité nouvelle, manifestée par des initiatives de toute sorte. C'est du moins l'avis de Roger Aubert. Et comme on aimerait pouvoir, à travers la profusion et la confusion de ces recherches, discerner les tendances majeures, « celles qui annoncent l'orientation des années à venir » ! L'auteur s'y applique justement dans un essai qui a fait d'abord

l'objet de trois conférences à la Faculté Saint-Louis de Bruxelles en 1953.

Le mouvement théologique actuel lui paraît dominé par une double préoccupation : le retour aux sources, et l'ouverture au monde moderne. Le retour aux sources nous a valu un triple renouveau : biblique, liturgique, patristique. Le souci d'adaptation au monde moderne a suscité de nouveaux chapitres à la théologie : théologie du laïcat, théologie des réalités terrestres, théologie de l'histoire, du travail, de l'action, etc. ; il s'est traduit par le souci de repenser d'anciennes thèses en fonction de certains courants contemporains, d'idées ou d'action (marxisme, existentialisme, œcuménisme, etc.)

Telles sont les multiples avenues que R. Aubert nous propose d'arpenter, soit du côté des sources, soit du côté des estuaires, pour passer en revue les différents secteurs de cet immense chantier, ou les ouvriers sont laborieux. Et recensés nombreux.

La moisson est-elle si abondante ? M. Aubert est bien conscient du danger qu'il y a à « surestimer le temps où l'on vit ». Il sait tout ce qu'il peut y avoir « de provisoire et d'un peu superficiel » dans le bilan dressé, à si courte distance. Il se défend de présenter « un palmarès ». Il reste pourtant assez optimiste. Et c'est bien ainsi.

Le fait est que, vue de haut, la théologie actuelle se situe exactement dans l'axe qui doit demeurer le sien : conservation d'un dépôt venu de Dieu, et communication de ce Message aux hommes, nos contemporains. Prise dans son ensemble, elle évite assez bien de se restreindre à l'une des deux tâches, et de verser ainsi dans ce que l'on pourrait appeler soit l'archéologisme, soit le modernisme (au sens étymologique de ces termes). Que si l'on arrive au détail des œuvres, il faut bien reconnaître qu'un certain nombre ne satisfont pas à toutes ces exigences.

L'auteur excelle à présenter une vue réconfortante des choses. Il ordonne ce qui est confus, il clarifie ce qui est compliqué, il rectifie, réajuste, équilibre. Et planant de haut, il nous donne de l'ensemble une vision large, sympathique, ouverte et mesurée. Il coopère de la sorte à l'œuvre de l'Esprit, qui survole et surveille toutes ces créations ; et il les encourage, citant à bon droit l'encyclique « Divino afflante Spiritu », où se trouve blâmé certain « zèle peu prudent qui regarde tout ce qui est nouveau comme devant être par cela même combattu ou tenu pour suspect ».

Je passerai en glissant sur certaines observations faites au fil de la lecture. Pas un théologien des universités romaines n'est cité : effet d'un oubli ? ou indice d'une carence ? Un seul italien : encore est-il protestant. On regrettera qu'il n'y ait pas eu de place dans cette « Théologie catholique au milieu du XXe siècle » pour des noms comme Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Ceuppens, Deman, Bouësse, Paissac, Nicolas, Gillon, dom Vonier, Schmaus, Doms ou Rocholl, (et

quelques autres), dans une table onomastique où l'on trouve (et je ne m'en plains pas) Fuchs, Oraison, Desroches, Pinsk et Taymans d'Eypernon !...

L'essai de R. Aubert ne se réduit certes pas à un catalogue. Mais comme un tableau primitif, il situe sur un plan identique une foule de personnages qui n'y resteront pas.

Ce n'est pas que l'auteur s'interdise d'apprécier. Il le fait avec beaucoup de mesure. Il indique au passage que « les théologiens modernes n'avaient le plus souvent transmis (de la doctrine thomiste) qu'un pâle succédané ». Il n'hésite pas à dire que « certains théologiens actuels, tout pétris de valeurs bibliques et patristiques et capables de renouveler par là plus d'un problème manquent par contre un peu de métaphysique ». Mais il n'insiste guère sur ces lacunes, ni ne s'étonne de ses propres omissions. Rien dans son livre, rien n'est signalé sur le problème du mal. Rien sur l'Eucharistie (que le livre de Jungmann). Rien sur le péché originel. Rien sur la création. Rien sur l'Existence de Dieu. Rien sur l'objet de l'apologétique. Rien sur le Mariage. Rien sur le problème de la guerre. Et l'on a beau par ailleurs constater que la presque totalité des travaux signalés sont au niveau de requêtes concrètes (théologie de la liturgie, théologie de l'apostolat du dimanche, de l'épiscopat, de l'histoire, etc. — l'auteur salue même les premiers linéaments d'une « théologie de la paroisse »...) et relatifs à ce qu'on appelait jadis « l'économie », il n'en trouve pas moins « les théologiens actuels beaucoup plus sensibles au mystère de Dieu dans son insondable personnalité ».

Sans doute fallait-il un grain d'optimisme pour que cet essai fût autant qu'un bilan instructif, une invitation au travail pour l'avenir. « Les chantiers sont ouverts, dit-il. Une jeune génération paraît à l'horizon, dont on peut attendre beaucoup ». Dieu le veuille.

L. M. Gaboriau.

Y. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Eglise.*

(Cerf : Unam Sanctam, 8. Nouvelle Edition 1954, 179 pages.)

Le P. Congar réédite l'ouvrage qui avait paru en 1941 durant sa captivité. Mais non point tel quel : diminué de deux études rédigées à l'occasion du centenaire de Mohler, et augmenté d'un nouveau chapitre sur « le Saint-Esprit et le Corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ », très caractéristique, par son titre même, du caractère équilibré de son ecclésiologie.

Lorsqu'il parut pour la première fois, deux ans avant l'encyclique *Mystici Corporis*, les précisions qu'il fournit et les nuances qu'il apporte n'étaient point hors de saison. Emportés par le souci de réagir contre la place trop grande accordée par leurs devanciers à l'aspect extérieur et juridique de l'Eglise, certains théologiens tombaient

dans l'excès contraire : seule comptait pour eux la communauté de vie invisible entre le Christ et les chrétiens, au détriment de la réalité hiérarchique et sociale. On esquissait une théologie du « Corps Mystique » à *côté* de la théologie de l' « Eglise ».

Les « esquisses » du P. Congar manifestent au contraire l'identité qui règne mystérieuse, entre deux aspects complémentaires de la vie ecclésiale : les traits de l'Eglise s'unifient dans le visage du Seigneur, la Foi fait corps avec l'Institution.

Fréquemment redemandé, ce livre continuera certainement, selon le vœu de l'auteur, à faire mieux connaître et mieux aimer ce Mystère de l'Eglise, dont il est en même temps que le théologien, le serviteur.

L.-M. Gaboriau.

J. Goldbrunner, *Sainteté et Santé.*

Coll. Présences chrétiennes, Desclée de Brouwer, 1954, 66 p.

La morale chrétienne peut-elle intégrer la psychanalyse? L'auteur ne défend pas son option affirmative. Il utilise les données de la psychanalyse pour répondre à la question: est-il possible de viser à la sainteté sans ébranler la santé physique et psychique? L'auteur répond « oui », mais à condition que l'individu ne veuille point réaliser un modèle abstrait. La sainteté est quelque chose d'éminemment personnel, ce que Dieu attend de moi, ma vérité. L'ascèse, conçue comme tension vers la sainteté, respecte les lois vitales du corps et de l'âme. Elle fait à l'inconscient sa part: la réduction de toute la vie psychique au conscient est la source des névroses. Les déterminismes corporels et psychiques de tel individu délimitent une sainteté qui refuse de ruiner la santé.

L'exposé est nuancé. L'auteur se garde des enthousiasmes puérils et des identifications hâtives. Il n'évacue pas la croix. Cependant souligne-t-il suffisamment qu'il existe des déterminismes maladifs qu'aucune sainteté ne pourra rendre à la santé? Si la sainteté ne crée pas obligatoirement la santé, elle donne un sens à la maladie. Ce livre est sérieux et solide.

C. D.

S. Exc. Mgr. Garrone, *Leçons sur la Foi.*

Ed. Apostolat de la Prière, 9, rue Monplaisir, Toulouse.

Les « Editions de l'Apostolat de la Prière » ont été assurément bien inspirées en forçant la main à Mgr Garrone pour publier ces entretiens familiers donnés dans un camp de prisonniers de guerre au cours de l'année 1944. Fixées par écrit dans leur état initial, ces leçons offrent le charme et la spontanéité de la parole vivante. Envisageant

l'attitude théologale de foi, et de nombreuses questions que cette attitude suppose résolues ou suscite, la pensée, sans rien perdre de sa fermeté, se fait en cet opuscule très accueillante, très ouverte, et par là-même merveilleusement humaine. Au maître qui s'exprime ici en accommodant avec tant de discrétion sa science théologique et son expérience spirituelle à ses auditeurs, nous souhaitons très large audience. Ces pages, qui constituent un modèle d'initiation, paraissent pleinement aptes à mettre les lecteurs en goût, selon le vœu même de l'auteur, d'aborder des Traités de la Foi, non certes plus suggestifs, mais plus didactiques et plus développés.

J. LEMARCHAND.

R. HASSEVELDT, *Le Mystère de l'Eglise.*

Aux Editions de l'Ecole, 11, rue de Sèvres, Paris, 1953 (2me édition).

Dans ce livre, reprise et adaptation de son suggestif ouvrage hors commerce, paru sur le même thème en 1947-48, M. l'Abbé Hasseveldt, Directeur au Grand Séminaire de Lille, expose, à l'usage des élèves du Cours religieux de la Classe de Seconde, les origines, les étapes de réalisation et la teneur du « Mystère de l'Eglise ». A la fin de chaque chapitre, des travaux pratiques sont proposés. L'allure à la fois didactique et vivante de la pensée, le nombre et la richesse des textes scripturaires ou patristiques mentionnés, l'ouverture aux perspectives religieuses suscitées par l'Action Catholique contemporaine, enfin le choix judicieux des illustrations rendent ce bel instrument de travail digne d'intéresser, par-delà les adolescents auxquels il s'adresse immédiatement, les fidèles soucieux d'acquérir une culture doctrinale génératrice de lumière et inspiratrice d'action apostolique.

J. LEMARCHAND.

Nota : Des fiches de travail, spécialement destinées aux élèves de Seconde, font l'objet d'un fascicule distinct de ce volume, et visent à faciliter en même temps qu'à enrichir l'étude des principales questions abordées dans le livre. (Editions de l'Ecole).

Emile MERSCH, S. J., *Le Corps Mystique du Christ, Etudes de Théologie historique.*

2 tomes, 3me édition revue et augmentée, Desclée, Paris 1951.

Le propre des grands ouvrages de l'esprit est de garder valeur d'éternelle actualité. Aussi n'est-il pas trop tard pour mentionner avec joie la troisième édition de ce mémorable livre du regretté Père Mersch.

L'on sait que, lors de sa parution en 1933, cette étude érudite et pénétrante fut accueillie par un concert d'éloges, auxquels s'asso-

cièrent divers milieux protestants. Un théologien catholique, le R. Père R. Bernard, O.P., exprimait naguère son appréciation relative à ces deux volumes dans les termes suivants : « Magnifique étude... Cet ouvrage est un modèle de théologie positive, et le thème en est splendide. C'est un livre dont on ne saurait trop vivement recommander la lecture. » (in *La Vie Spirituelle*, t. XLIII, 1935, p. 239).

La présente édition ne comporte pas de modifications substantielles par rapport aux deux précédentes (1933 et 1936), mais seulement une notable amplification de plusieurs des bibliographies placées en fin de chapitres ; cette mise à jour fut aménagée par le Père Mersch lui-même et ne s'étend pas au delà de la date de sa mort (mai 1940).

J. LEMARCHAND.

YVAN DANIEL, *Aspects de la pratique religieuse à Paris.*
Editions ouvrières, juillet 1952, 134 pages.

Mgr GROS, *La pratique religieuse dans le diocèse de Marseille.*

Editions ouvrières, janvier 1954, 140 pages.

Jean LABBENS, *Les 99 autres*... ou *L'Eglise aussi recense.*
E. Vitte, juin 1954, 136 pages.

L'assistance de l'Esprit-Saint ne dispense pas le pasteur de connaître son troupeau et de compter ses brebis. Ces trois livres nous donnent le résultat des enquêtes sur la pratique religieuse à Paris, Marseille et Lyon.

« La pratique religieuse n'étant pas le signe unique ni même essentiel d'une vie religieuse, arrivera-t-on, un jour, à mesurer la vitalité religieuse ? » C'est la question posée par M. le professeur Lebras qui nous répond : « Je professe que la mesure de la vitalité religieuse est un des buts essentiels de la sociologie religieuse ». Aussi, après l'étude de la pratique, l'étude des mentalités est-elle une des tâches de la sociologie religieuse. Les livres que nous analysons se situent sur le plan de la pratique extérieure, mais ils indiquent bien que l'étude de la statistique se fait de plus en plus précise et qu'elle nous achemine vers la psychologie et l'étude des groupes.

Que sait-on sur la pratique religieuse à Paris ? Une enquête plus récente intéressant les deux diocèses de Paris et de Versailles a été menée le dimanche 14 mars 1954. On trouvera les premiers résultats dans la documentation catholique du 30 mai 1954. Si de ce fait, l'étude de l'abbé Yvan Daniel est moins actuelle, ce livre garde bien son intérêt. L'A. est le collaborateur bien connu de l'abbé Godin dans *France, pays de mission*, livre qui a marqué un tournant dans l'histoire de la sociologie en France, et il nous donne ici le compte-rendu des

premières enquêtes par recensement. On y relèvera celle de la paroisse Saint-Laurent, menée le 13 mars 1949 par un élève du professeur Lebras, M. Jacques Petit qui eut l'idée, le premier, de distribuer à l'Eglise un discret bulletin de recensement. Des enquêtes semblables devaient avoir lieu dans les paroisses de Saint-Séverin, Saint-Sulpice, Saint-Hyppolyte de Puteaux, Saint-Pierre de Neuilly et dans tout le quinzième arrondissement. « Voilà ce que l'A. a voulu faire avec quelques détails en y joignant les réflexions pastorales qui semblaient autorisées ».

Profitant des expériences parisiennes rapportées par M. l'abbé Yvan Daniel, Marseille a lancé son enquête, le 8 mars 1953. Mgr Gros, vicaire général, nous en donne le compte-rendu. Si on tient compte des empêchés et de la population non-catholique, 15 % de Marseillais vont à la messe le dimanche. Lorsqu'on connaîtra les résultats du recensement officiel de 1954, cette enquête pourra être exploitée avec plus de précision. Mieux que des chiffres, ce livre nous donne le film de l'enquête, la première qui ait été menée à l'échelle de tout un diocèse. Les méthodes se précisent, et les conclusions pastorales font de ce petit livre un très bon instrument de réflexion et de travail apostolique.

L'enquête du 21 mars, pour toute l'agglomération lyonnaise devait mettre à profit les expériences de Paris et de Marseille, nous dit M. Jean Labbens, professeur de sociologie religieuse aux Facultés catholiques de Lyon, dans « Les 99 autres... ». Ce petit livre, dont la couverture fait penser à un guide explicatif de la ville de Lyon, nous donne, en fait un véritable cours de sociologie religieuse. Cette enquête de Lyon mérite d'être signalée pour sa grande précision scientifique, pour les questions plus révélatrices de son bulletin qui cherchent à déceler non seulement l'influence de la catégorie sociale sur la pratique, mais celle de la hiérarchie professionnelle, du lieu de travail et de l'école confessionnelle. Ce livre nous donne un premier aperçu de la pratique globale dans l'agglomération (plus de 21 %) et dans chaque paroisse. — Quant aux précisions intéressantes que nous sommes en droit d'attendre d'une telle enquête, nous les entrevoyons à travers les résultats d'un sondage sur le vingtième des bulletins. Le livre de M. Labbens initie à la sociologie avec beaucoup de compétence et de sens pédagogique et il prévient du danger de bâtir une pastorale sur des études de sociologie trop hâtives et trop faciles.

A. Aussibal.

Pierre Fontan, *Adhésion et Dépassement.*

Préface par Aimé Forest. Paris, Desclée de Brouwer. Louvain, Nauwelaerts, 1952.

Ce petit ouvrage déploie une réflexion fort pénétrante sur la

situation du philosophe en face de la vérité. Le penseur ne peut pas enfermer sa recherche intellectuelle à l'intérieur des frontières que lui édifierait sa propre logique interne. Il ne peut pas éviter l'occurrence d'un choix moral vis-à-vis du donné qui se propose. Idéalisme et positivisme relèvent d'une option en faveur d'un certain fonctionnement de l'intelligence ; mais l'intelligence ne peut justifier le choix ; elle impose au contraire un autre choix, c'est l'adhésion au donné. Il est donc vrai qu'elle ne peut mettre la liberté à l'écart du chemin sur lequel elle marche vers la vérité. Le penseur est alors amené à reconnaître que l'être donne sa signification au connaître. « Reçu par l'esprit, (l'être) le contient, le comprend, le pénètre, et « prend conscience de lui-même » dans la conscience qu'il fait surgir. « Il va sans dire que l'être est acte, et non pas système objectif, encore qu'il se tisse dans ce système objectif, tout comme, corrélativement, le sujet connaissant est acte. Or, il y a justement certaines formes de pensée, certaines philosophies qui ne peuvent pas être des actes de connaissance ; le sujet ne peut pas en répondre sans se contredire ; il ne le fait que verbalement. Si l'on adhère au contraire au donné, on le fait dans un acte et l'acte nous conduit au dépassement de la finitude du donné, tout comme aussi le sujet dépasse alors sa propre finitude vers l'absolu. L'A. montre enfin que le même dépassement est commandé par la reconnaissance de la réalité du mal, si cette reconnaissance n'est pas un vain mot, comme il arrive à des pensées qui ne font que se donner l'illusion d'admettre l'être du mal. Mais s'il est, il est témoin de l'être et témoin de Dieu.

C. DUCRET.

Ivan KOLOGRIVOF, *Essai sur la Sainteté en Russie.*
1 vol. in-8. 445 pp., Beyaert, Bruges. 1953.

Il n'y a pas dans l'histoire des peuples de ruptures absolues, malgré toutes les failles qui peuvent s'ouvrir au plus intime de leur tradition. Quelles que soient les formes qu'elles revêtent, les restaurations, officielles ou secrètes, sont là pour le prouver après les bouleversements, en apparence les plus radicaux, des révolutions.

Aussi bien un chrétien soucieux d'être ouvert aux souffrances et aux espoirs de frères lointains ne peut-il que lire avec intérêt et émotion l'Essai du Père Kologrivof, large inventaire, en certains cas très détaillé, des formes nettement caractérisées qu'a revêtu dans le peuple russe la sainteté chrétienne.

Comment, après cette lecture, ne porterait-on pas longtemps dans sa mémoire la grande et douce figure d'un Nil Sorskij, fondateur au XVe siècle d'une véritable école de spiritualité, ou celle encore d'un Tikhon de Zadonsk, humble évêque-ermite de la fin du XVIIIe siècle ? Quels qu'ils soient, tous, chacun à sa manière, ont incarné l'héroïsme

de la sainteté chrétienne dans des formes qui leur composent une physionomie propre, faite de renoncement radical, d'un nomadisme spirituel vigoureusement orienté vers l'avènement des « cieux nouveaux » et de la « terre nouvelle ».

Il y a là, dans cette géographie spirituelle qui se dessine ainsi sous nos yeux, curieusement accordée aux traits de la géographie physique, des constantes trop profondes pour ne pas se prêter dans l'avenir, si Dieu le veut, à la naissance de nouveaux saints russes.

R. B.

Joannes a Sancto Thomas, *Cursus Theologicus, In IIam-IIae, De Spe.*

Armand Mathieu et Hervé Gagné *Universitatis Lavallensis editionem curaverunt.* Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1953.

Idem, *De Caritate.*

Le *De Spe* et le *De Caritate* de Jean de Saint-Thomas sont les sixième et septième volumes des œuvres du grand Commentateur publiées par l'Université Laval, de Québec. Les éditeurs n'ont pas voulu faire un travail scientifique ; leur but est plus humble : mettre à la portée des étudiants un texte convenable et bien présenté. On a suivi l'édition Vivès, en l'améliorant dans la mesure du possible. Les lieux parallèles sont mentionnés ainsi que les textes conciliaires avec renvois à Denzinger. Au début de chaque tome, en manière d'introduction, on a reproduit une section de l'Introduction à la Théologie de Jean de Saint-Thomas lui-même. Le papier est beau et fort, l'impression agréable. En un mot, les éditeurs ont fait une œuvre très utile.

P. M. S.

Daniel-Rops, *Claire dans la clarté.*

In-8, 101 pp. Strasbourg-Paris, éditions F.-X. Le Roux, 1953.

Pour que le titre de ce livre ne fût pas qu'un fade jeu de mots, il fallait que ce livre fût un poème, et il l'est réellement. Lumière, pureté, joie dans le dépouillement, appel à la conversion totale, telle est la grâce d'Assise. Tout cela est exprimé dans le texte de Daniel-Rops. Plus d'une quarantaine d'illustrations contribuent encore à nous aider à nous dépouiller et à nous réjouir dans la clarté de sainte Claire. Comme nous dit l'Auteur, « cette histoire touche le cœur comme un roman d'amour, mais cet amour s'accomplit en Dieu ».

P. M. S.

Eugen WALTER, *Quellen Lebendigen Wassers* (*Von der Fulle der sieben Sakramente*).

Ed. Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1953, 366 pages.

La théologie sacramentaire s'est renouvelée, au bénéfice et au contact de la pastorale et de la vie. Les préoccupations des auteurs, quand ils traitaient des sacrements, étaient naguère limitées à des aspects soit historiques, soit apologétiques, soit canoniques, ou casuistiques. On cherchait à prouver que les sacrements remontent au Christ, on discutait sur les conditions d'une administration valide (par ex., peut-on baptiser avec du café?, etc.).

Le livre d'Eugène Walter prend place à côté de ceux qui voient d'abord dans les sacrements le mystérieux symbolisme efficace, par lequel le Christ nous incorpore, suivant les aspects les plus parlants de notre vie, aux aspects les plus saillants de la sienne. Ils voient en eux l'organe d'un dialogue, « à toi et à moi », d'une relation transformante, d'où le jeu de la liberté exclut tout sacramentalisme.

A la demande de l'éditeur, l'auteur réunit ici en un seul volume les opuscules qu'il avait déjà publiés, relatifs à chaque sacrement séparé. Et il profite de l'occasion pour revoir ceux d'entre eux qui n'avaient pas connu déjà « la lime » de plusieurs rééditions, soit qu'il les ait profondément remaniés (Pénitence, Mariage), soit qu'il les ait totalement refondus (Prêtrise).

La série qu'il présente aujourd'hui n'est donc pas le fruit d'un plan primitif. L'ensemble trouve son unité dans le fait que tous les chapitre ont procédé successivement du même souci pastoral, et que seul le même souci des âmes permet de les comprendre. C'est la raison sans doute pour laquelle la préférence est donnée, pour les citations, à l'Ecriture et aux Pères, sans que les explications de la théologie postérieure, et notamment de S. Thomas, aient été le moins du monde négligées.

Une des originalités de ce livre, c'est qu'il ajoute aux propres chapitres de l'auteur, tout un choix de textes empruntés aux écrivains les plus variés, depuis Bossuet, Gratry, Pascal, jusqu'à Gorres, Newman, S. Jean Chrysostome et S. Augustin, etc., sans que cette anthologie offre l'aspect d'une mosaïque. Le souffle qui a recueilli ces textes les incorpore au reste; et tout procède au fond de la même Source qui est Vie.

Le livre est dédié aux amis « dont la bibliothèque a brûlé » et à tous ceux qui ont besoin d'éprouver dans leur vie desséchante, que les sacrements, en eux ou à portée de leur main, sont là comme un rafraîchissement : celui-là même que le Seigneur, dans la fatigue du midi, implorait de la Samaritaine.

L.-M. GABORIAU.

Dom Georges Lefebvre, *Prière pure et Pureté du cœur.*

Desclée de Brouwer, Paris, 1953. Un volume in-16 carré de 154 pages.

Ouvrage éminemment salubre que celui-ci : l'auteur insiste tout particulièrement sur la relation de la prière et de l'ascèse. La prière ne peut se maintenir sans un constant effort de renoncement à soi-même que d'ailleurs elle soutient et vivifie. Il est rappelé aussi avec saint Jean de la Croix que Dieu ne se communique jamais plus parfaitement que lorsque l'action de la grâce se fait imperceptible. Le lecteur peut en faire la vérification : il n'est pour ainsi dire pas de page de ce petit livre où l'auteur, dans ses commentaires de longues et belles citations de Grégoire le Grand et de Jean de la Croix, et ces deux grands docteurs eux-mêmes, n'emploient, pour qualifier la prière dans ses formes les plus élevées, les termes de « dépouillée », « toute pure », « simple », « cachée », « silencieuse », et le mot clef du livre qui résume tous les précédents : « secrète » : « paix très secrète », « refuge très secret », caché, donc très sûr, et très abrité des ennemis du dehors et surtout de cet ennemi du dedans, l'illusion. La prière parfaite nous apparaît comme la parfaite simplicité d'une âme où la grâce agit en toute liberté sous sa forme la plus essentielle, c'est-à-dire la plus dépouillée. L'âme, temple vivant de Dieu, vit très simplement dans l'espace intérieur créé par la présence divine en elle. Cette présence est ici indiquée, selon la mystérieuse formule de Pascal reprise par Valéry, comme « *une présence d'absence* » dépourvue de tous ces concomittants psychophysiologiques que Dom Butler, Abbé de Downside, regrettait de voir trop fréquents dans certaines formes modernes de spiritualité.

Oratio pura, *Puritas cordis*, ces deux expressions forment, dans la tradition monastique, des Pères du désert à nos jours, un couple indissoluble : ces pages très sobres en sont la preuve.

Robert Gillet, O.S.B.

Sœur Geneviève Gallois, o.s.b., *La vie du petit saint Placide.*

Chez Desclée de Brouwer, Paris, 1954. Préface de Marcelle Auclair. 227 pages.

Cent-quatre dessins, accompagnés de courtes légendes, retracent la Vie de saint Placide et font de ce petit livre portatif, un véritable « traité d'oraison par l'image », comme l'indique l'auteur de la préface élogieuse.

On ne saurait trop recommander ce livre, tant par la finesse des esquisses, qui n'exclut pas la virilité et le vivant de leur expression, que la profonde connaissance de la psychologie religieuse, qui se dégage des courts commentaires.

C'est un livre à avoir. Il a en outre l'avantage d'offrir, aussi bien aux petits qu'aux grandes personnes, la simplicité de l'âme toute donnée à Dieu et la profondeur des exigences d'une vie intérieure authentique.

J. B.

Th. HAECKER, *Métaphysique du sentiment.*

Texte français de A. Guerne. Collection « Textes et Etudes philosophiques ». Desclée. 73 pages.

« Gefuhl ist alles » (le sentiment, tout est là). Ce vers de Gœthe exerce, nous dit l'auteur, un charme fascinant sur les allemands. Son livre aussi en donne un exemple. La thèse est claire : « L'esprit est une unité composée des trois entités de la pensée, du sentiment et de la volonté, unité dans laquelle le sentiment tient un rang égal à celui des deux autres éléments, volonté et pensée ». De belles pages montrent la complexité du sentiment qui imprègne et compénètre la presque totalité du continent de la substance humaine. Malheureusement notre mot « sentiment » est loin de traduire toute la profondeur du « Gefuhl » allemand. C'est pourquoi, sans doute, le lecteur français, souvent intéressé, sera quelquefois tenté de distinguer.

S. L.

J. BUYTENDIJK, 1) *Phénoménologie de la rencontre.*

Texte français de Jean Kuapp. Collection « Textes et études philosophiques ». Desclée de Brouwer, 60 pages.

2) *Le football. Etude psychologique.*

Ibid. 52 pages.

I. — Ces pages très denses — d'une densité qui tombe parfois dans l'obscurité — recherchent le contenu significatif de ces manifestations quotidiennes que sont les « rencontres ». La perception, le jeu de l'enfant, la rencontre de l'homme et de la femme ou celle de l'homme avec « le dieu » dans le rite, participent « au jeu infini de l'existence humaine avec elle-même », et l'étude phénoménologique contribue à la connaissance de cette existence.

II. — L'homme moyen, tel qu'il existe aujourd'hui à des millions d'exemplaires entre 6 et 80 ans, s'intéresse au football. Quelle différence entre jeter une balle avec la main ou la frapper du pied? Qu'y a-t-il de caractéristique chez les joueurs et les spectateurs? Pourquoi ces compétitions attirent-elles un public si varié et si nombreux? En répondant à ces questions, un philosophe de profession veut aider à mieux comprendre l'homme contemporain.

S. L.

F. Lelotte, s.j., *Convertis du XXme siècle.*

Deuxième volume. Casterman, 1954. 246 pages.

Notre époque est avide de témoignage. Elle croit à une doctrine vécue. L'idée est heureuse d'avoir rassemblé en un volume quelques biographies des figures les plus marquantes parmi les convertis de notre époque. Ce livre se lit comme un roman. Les auteurs n'ont pas visé à l'apologétique : l'exhibition d'un parterre de grands esprits se réclamant du christianisme. Ils montrent seulement les mystérieux cheminements de la grâce de Dieu. Ceux qui penseraient que les miracles de la grâce furent réservés à la primitive Eglise doivent lire ce livre.

C. D.

LVMIÈRE ET VIE

A publié, depuis décembre 1952 :

1. *La doctrine chrétienne* (*épuisé*)
2. *Le Symbole des Apôtres* (*épuisé*)
3. *La Résurrection de la Chair* (*épuisé*)
4. *Le Mariage indissoluble* (*épuisé*)
5. *Le Sens du Péché et sa perte dans le monde actuel* (*épuisé*)
6. *L'Eglise et la Bible ; les Sectes* (*épuisé*)
7. *La Messe, Sacrifice du Christ*
8. *Crise de la Morale*
9. *Jésus Fils de Dieu, d'après le Nouveau Testament*
10. *L'Esprit et l'Eglise*
11. *La fin du monde est-elle pour demain ?* (*n° spécial*)
12. *Religions et Croyances*
13. *Causes de l'Athéisme*
14. *De l'existence de Dieu*
15. *Jésus, le Sauveur*
16. *Sainte Marie, Mère de Dieu*
17. *Conscience chrétienne et dimensions de l'univers*
18. *Le salut hors de l'Eglise ?*
19. *Chrétiens séparés devant l'œcuménisme*

Publiera en 1955 :

— *Réflexions sur le travail*
— *Grandes lignes de la morale du Nouveau Testament*
— *Qu'est-ce que la foi?* 1° *Données bibliques*
— *Qu'est-ce que la foi?* 2° *Théologie de la foi*
— *De l'immortalité de l'âme*

Voir, à la deuxième page de la couverture, nos conditions de vente et d'abonnements.

Le Gérant : J. GRAIL, Saint-Alban-Leysse (Savoie)

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal 1er trimestre 1955